(468)

BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XXXIV. — 1934



HANOI

—

1935

BIBLIOGRAPHIE ANNAMITE [1]

par Emile GASPARDONE

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

INTRODUCTION.

L'Annam, au rebours de la Chine, est en bibliographie d'une pénurie extrême. Les seules œuvres connues consistent en une liste mal faite de livres, munie de maigres notes, insérée par Lê Quí-Đôn 黎貴惇 [2] au chapitre *Nghệ-văn chí* 藝文志 de son histoire générale d'Annam, le *Đại Việt thông sử* 大越通史, liste complétée par la section *Biên-chương* 篇章, réunion de quarante-trois articles sur des ouvrages annamites ou chinois, de son *Kiến văn tiểu lục* 見聞小錄; et en quatre chapitres (q. 42-45 : *Văn-tịch chí* 文籍志) de l'encyclopédie de Phan Huy-Chú 潘輝注, le *Lịch triều hiến-chương loại chí* 歷朝憲章類誌 [3], où cette liste est reprise, complétée, et munie généralement d'appréciations très brèves et de citations de préfaces ou de vers.

Aucune de ces bibliographies n'était en 1904 dans les mains des auteurs de la *Première étude sur les sources de l'histoire d'Annam* [4]. A une époque où n'existait d'autre dépôt que ceux du Nội các 內閣 et du Sử quán 史館 de Huê [5], cette étude se basait sur des recueils fondamentaux comme les *Sử kí* et le *Cương-mục* [6], et les citations peu rigoureuses du dernier, les principaux renseignements des préliminaires des deux autres, augmentés de notes prises à Huê par M. Pelliot, constituent la matière de cette contribution, qui ouvre la véritable bibliographie des livres annamites. Quelques notes de M. H. Maspero dans ses *Etudes d'histoire d'Annam*, un relevé parfois inexact de L. Aurousseau dans son compte-rendu sur Ch.-B. Maybon, concernant des ouvrages entrés à la bibliothèque de l'Ecole française

---

(1) Le présent essai est le fragment d'une *Bibliotheca annamitica* générale entreprise dès 1928 (cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 551), conçue d'abord pour être publiée en bloc à son achèvement, et que les circonstances m'obligent à débiter.

(2) Sur Lê Quí-Đôn, v. p. 18 s.; sur son histoire, p. 25, et sur son *Kiến văn tiểu lục*, p. 26.

(3) Cf p. 31.

(4) *BEFEO.*, IV, p. 617-671.

(5) *Ibid.*, p. 619. Les copies faites à Huê, avec les premières acquisitions d'imprimés, ont commencé à cette époque le fonds annamite de la bibliothèque de l'EFEO.

(6) Sur les *Sử kí*, v. les nos 27 s. ; sur le *Cương-mục*, no 30, p. 67.

d'Extrême-Orient (1), sont les seuls compléments apportés depuis à l'œuvre du P. Cadière et de M. Pelliot, non seulement en Indochine (2), mais dans le monde (3). Les collections et bibliothèques de la Chine et du Japon, indépendamment des ouvrages perdus en Annam qu'elles ont pu conserver, sont en effet à ce point de vue à peu près inexistantes (4), si bien qu'une revue bibliographique chinoise voulant, vingt ans après l'*Etude*, publier une bibliographie de l'Annam, n'a rien trouvé de mieux qu'une traduction-adaptation à demie avouée (5).

Les causes principales de cette ignorance sont connues. Les auteurs annamites l'imputent aux guerres et aux incendies (6), et les innombrables troubles, pronunciamentos, coups d'Etat, invasions et pirateries qui encombrent leur histoire suffiraient à leur donner raison. L'inhumain climat, les insectes,

---

(1) Pour M. H. Maspero, v. nos 22, 27, 30, 127, 128; pour L. Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 7 s. (cp. no 30 VII, p. 69, n. 1).

(2) Les catalogues successifs du Nội các, tous récents, sont très médiocres. Cp. Pelliot, *BEFEO.*, IV, p. 622.

(3) A peine peut-on signaler une note de M. Ishida Mikinosuke 石田幹之助 dans le *Shigaku zasshi* 史學雜誌, t. 45, p. 105-108, comme indice de l'intérêt croissant des Japonais pour ce domaine. L'auteur, nullement spécialiste des pays du sud, se borne à indiquer un rapprochement possible entre les modes de brochage song et annamites d'après certains indices de ces derniers, comme l'ordre vertical des caractères du titre sur la tête et la queue des volumes.

(4) La Chine a conservé l'*An-nam chí-lược* 安南志畧 (c. 1333) de Lê Tắc 黎崱; le *Việt sử lược* 越史畧 (c. 1377) anonyme, dans les collections *Cheou-chan ko tsong chou* 守山閣叢書 (史部) et *Fan-chou yu-ti tsong-chou* 藩屬輿地叢書 (1er *tsi*); le *Nam ông mộng lục* 南翁夢錄 de Lê Trừng 黎澄 (préf. de 1438), dans le *Ki-lou houei-pien* 紀錄彙編, k. 50. Le premier et le dernier de ces livres sont œuvres d'exilés; tous trois semblent avoir été ignorés des Annamites. A des Japonais est due l'édition, en 1884, du même *An-nam chí-lược* et du *Đại Việt sử kí toàn thư* 大越史記全書 (*infra*, no 30). On peut prendre une vue rapide de la lecture sur l'Annam d'un érudit japonais ancien dans les citations de Kondō Morishige 近藤守重 au 1er livre de son *An-nan kiryaku kō* 安南紀略藁 (ap. *Kondō Seisai zenshū* 近藤正齋全集, I, Tōkyō, 1905), et de celle d'un historien japonais moderne dans la liste de Naka Michiyo 那珂通世 intitulée *Tōyō shigaku yōshu mokuroku* 東洋史學要書目錄, dans son recueil posthume, *Naka M. isho* 遺書 (Tōkyō, 1915). La venue de plusieurs chercheurs et l'achat d'un certain nombre d'ouvrages annamites sont en train d'étendre cette information. Pour la Chine, il faut toujours explorer catalogues, bibliothèques et librairies, il y a sans doute encore à découvrir.

(5) Cf. Fang Tch'eng-kiun 馮承鈞, *Ngan-nan chou-lou* 安南書錄 (*A Bibliography of Annam*), in *Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou-kouan kouan-kan* 國立北平圖書館刊 (*Bulletin of the National Library of Peiping*), vol. 6, no 1, janv.-fév. 1932, p. 59-81.

(6) V. la citation du *Nam ông mộng lục*, no 47; les préf. de Lê Quí-Đôn (*infra*, p. 7 s.) et de Phan Huy-Chú (p. 10), de Ngô Sĩ-Liên (p. 52), du *Việt giám vịnh sử thi tập* (no 66), du *Lam-sơn thật-lục* (no 35), des éditeurs tây-sơn du *Sử kí* (p. 65). Cp. Pelliot, *Sources*, p. 617 s.

l'imprimerie en enfance ([1]), l'absence d'organisation ([2]) ont réduit un patrimoine modeste de dynastie à dynastie et maintes fois de règne à règne. Les plus anciens ouvrages survivants remontent à l'époque mongole ([3]), les plus anciens titres conservés, à celle des Song ([4]). De la civilisation attribuée aux Trần, il reste quelques livres et titres ([5]), et de celle de la plus vantée période des Lê (*hồng-đức*, 洪德 1470-1497), les débris d'un recueil ([6]) et le fond d'une recension ([7]) : aucune de ces reliques n'est originale, de rares éditions du XVIIIe siècle ([8]) tiennent lieu aujourd'hui d'incunables d'Annam, et fort peu de copies, s'il en est ([9]), ont cet âge. Une tradition manuscrite impitoyable, inspirée d'un confucéisme sans ampleur, n'a cessé d'altérer les pauvres œuvres échappées par hasard à toutes les destructions. Nulle part le principe : *transmettre douteux ce qui est douteux* ([10]), n'a été moins respecté. La méthode de correction des lettrés, singulièrement des lettrés officiels, fut de retoucher et refondre indéfiniment sans en signaler le détail ([11]), en sorte que chaque génération était incapable de discerner les corrections de la génération précédente et procédait en effaçant la trace des siennes pour la génération suivante. Si les compositions en vers, d'ailleurs imitées des chinoises, ont moins souffert de ces ravages dans la mesure où elles ont subsisté, on imagine ce qu'ils ont produit dans les livres en prose ([12]) ; c'est un autre sujet de dire ce que la seconde habitude des lettrés, de copier et recopier leurs devanciers immédiats, en a compensé, et ce qu'il en reste d'utilisable pour la philologie. Par ailleurs, à côté de ces œuvres indéfiniment reprises, d'autres œuvres, abandonnées, ont péri ([13]), et l'éclat en Chine de la critique textuelle n'a eu en Annam que d'incertains reflets, fort rares ([14]).

([1]) Sur la question de l'imprimerie en Annam, v. ci-après, p. 4 s.

([2]) Cf. la préface de Lê Quí-Đôn (p. 7).

([3]) Cf. nos 27, 55, 127, 128, etc.

([4]) Nos 16, 40, 41, etc.

([5]) Ci-dessus, n. 3.

([6]) Nos 10, 80 s.

([7]) Celle du *Sử kí*. V. no 30.

([8]) Nos 19, 30, p. 6-35.

([9]) Elles sont d'ailleurs difficiles à déceler.

([10]) 疑以傳疑, *Kou Leang tch'ouan* 穀梁傳, II, 5e an. du duc Houan 桓公. Cp. la manière d'entendre ce principe, no 30, p. 56, n. 1.

([11]) V. l'histoire de la transmission du *Sử kí*, no 30.

([12]) Cf. l'ex. du *Lam-sơn thật-lục*, no 35, ou du *Lĩnh nam trích quái*, no 128. Sur les chances d'altérations des vers, v. l'exemple du quatrain, no 51.

([13]) C'est le cas du *Đại hương hải ấn tập* 大香海印集 de Trần Nhân tôn 陳仁宗 (no 47), et celui de la majeure partie du *Thiên-nam dư-hạ tập*, s'il eut vraiment cent livres (v. no 10).

([14]) A part les fragments de commentaires conservés dans les éditions du *Sử kí*, je ne trouve pour l'histoire que le *Việt sử tiêu án* de Ngô Thì-Sĩ (no 30, §. VI, p. 66, n. 3) et le *Việt sử cương-giám khảo-lược* 越史綱鑑考畧, en 7 q., publié en 1877 (30e an. *tự-đức*), par Nguyễn Thông 阮通 (*hiệu* Hi-phân 希汾).

Les recenseurs les plus sérieux invoquent dans leurs préfaces les excuses de l'expurgation et de la restauration : c'était leur façon d'aimer les livres et il est sûr que la dernière était au moins en partie possible, « pour en rendre la lecture facile » ([1]), dit l'un d'eux. L'imprimerie n'est venue qu'à très basse époque au secours des premières œuvres. La question d'une édition indigène du *Tripiṭaka* sous les Trần a été posée ([2]). Elle est difficile. Le seul témoignage de valeur actuellement connu est celui du *Đại việt sử kí toàn thư* ([3]), qui mentionne des copies du Canon sous les Lí ([4]) et sa gravure, 刋行, en 1295 ([5]), suivie en 1299 de celle d'un livre bouddhique annamite ([6]) et d'un formulaire ofáciel ([7]). Mais la rédaction tardive du *Toàn thư* est par là sujette à caution. Le climat tonkinois, en empêchant toute conservation, nous a privé de toute preuve directe. Les débuts du papier dans ce pays sont ignorés. Les Mongols, agents actifs dans la transmission de l'imprimerie en Corée et vers l'Occident ([8]), n'eurent pas d'influence en Annam. L'état de culture du temps permettait-il la multiplication d'une telle masse de volumes, sollicitée et reçue plusieurs fois de la cour de Chine ([9]) ? Pareille entreprise, malgré l'opinion

---

([1]) V. no 35. Cp. no 30, § IV, p. 62, et no 128.

([2]) Cf. P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO.*, XXIV, p. 212-218.

([3]) *Infra*, no 30. Nous ne tenons point compte du *Tam tổ thật-lục* (no 51), dont la biographie de Pháp loa se donne pour gravée en 1362 et parle d'impressions du Canon avec le sang des fidèles zélés (Demiéville, *l. c.* p. 217) : ce dernier trait est d'édification et la gravure de 1362 se rapporte vraisemblablement à la stèle du bonze. La suite d'une impression tabellaire est formellement annoncée dans le *Tam tổ thật-lục* pour 1311 : 續刋大藏經板 (fo 21 de la biogr.), mais la stèle de Phụ-vệ, moins précise, porte : 讀看大藏經板, et l'on peut craindre qu'il n'y ait là, dans la regravure de la stèle, une de ces phrases douteuses, comparables à celles du *Toàn thư*, sortes d'épaves d'un texte primitif altéré, et, dans le *Tam tổ thật-lục*, une *correction* destinée à l'*éclaircir*, à la manière de celles du *Cương-mục* cp. p. 62, n. 2 ; no 59 n.). Sur la valeur relative de + 板, cp. les 3 citations de p. 6 n. 1, et p. 71, n. 2.

([4]) En 1023 et en 1036, cf. no 135.

([5]) No 136.

([6]) No 144.

([7]) No 6.

([8]) Références et résumé dans Th. Fr. Carter, *The Invention of Printing in China and its Spread westward*, New-York, 1925 et 1931 (cette dernière édition, dite « revised », ne diffère de la première que par une retouche insignifiante, p. 12), p. 170 et 115 ; cp. les conclusions prudemment agnostiques de la p. 138.

([9]) Cf. les témoignages chinois, qui font souvent l'éloge des lettres chinoises cultivées au Kiao-tche, mais rapportent un trait de mœurs qui semble avoir duré longtemps et que confirment des témoignages annamites. Voici, entre autres, celui de Li Wen-fong 李文鳳 : 黎桓莫登庸既貴尙洗足裸體入水捕魚. « Lê Hoàn (Xe s.) et Mạc Đăng-Dung (XVIe s.) au faîte des honneurs, continuaient d'aller pieds nus et d'entrer nus dans l'eau attraper les poissons » (*Yue kiao chou* 越嶠書, k. 1, 風俗). Cp. le *Toàn thư* sur les Trần à l'origine, qui « faisaient métier de pêcheurs depuis des générations », 世以漁爲業 (q. 5, fo 1), et sur la coutume, en

flatteuse que les Annamites donnent de cette époque et la facilité avec laquelle, de nos jours encore, quelques temples gravent sur planches et tirent quelques livres, semble rien moins qu'assurée. La première impression certaine ne date que de la fin du XVII[e] siècle : la gravure du même *Toàn thư* ne fut ordonnée que vers 1665 et dut, pour aboutir, être reprise en 1697 (1). Une préface datée de 1457 dans une copie récente fait bien une allusion à un tirage (2) ; pourtant le grand recueil de *hồng-đức*, le *Thiên nam dư-hạ tập* (3), s'est aux trois quarts perdu manuscrit et la plupart des impressions anciennes dont les allusions se trouvent, presque toujours, dans des manuscrits, ne peuvent guère être placées avant la deuxième moitié du XVII[e] siècle (4). Loin de le faire instituer par Saturne (5), *quod saturaretur annis*, la tradition légendaire attribue le saint art à un lettré du XV[e], Lương Như-Hộc, qui en aurait dérobé le secret en Chine (6).

Quoi qu'il en soit, tout ce qui est connu de l'histoire des livres annamites montre que cet art est resté obscur et languissant jusqu'à nos jours. Seuls apparaissent dans les titres conservés les noms de temples, d'éditeurs privés, dont les conditions de l'imprimerie tabellaire expliquent à la fois le nombre et le peu d'importance, de même que ceux de petits imprimeurs et celui du village de graveurs, Liễu-tràng 柳幢, au *huyện* de Gia-lộc 嘉祿 (Hải-dương), spécialisé dans la xylographie comme Yên-thái 安泰 (ou Làng bưởi), au *huyện* de Hoàn-long 環龍 (Hà-đông), dans la fabrication du papier, et Kiêu-kỵ 驕騎, au *huyện* de Gia-lâm 嘉林 (Bắc-ninh), dans celle de l'encre. Le rôle principal a été joué par les scribes. Il n'est pas très rare, même aujourd'hui, de trouver dans les campagnes des copies complètes du *Sử kí* ou d'assez grosses éditions chinoises (7). A côté des éditions Nguyễn (8), les grandes géographies royales du XIX[e] siècle (9), tout comme le grand recueil du XV[e], n'ont jamais été gravées. Le nombre des manuscrits l'emporte considérablement sur celui des imprimés dans les deux fonds annamites existants à l'EFEO. et au Palais de Huê. La destruction des livres a été incessante et

---

rapport avec la première, du tatouage royal jusqu'à Trần Anh tôn ; « Vraiment il convient de nous tatouer le corps pour montrer que nous n'oublions pas nos origines », 固宜文脾示不忘本 (q. 6, fo 7). Cette question sera traitée ailleurs. D'autre part, quelques poèmes chinois attribués à des rois Lí 李 sont parvenus jusqu'à nous (*Thi lục*, q. 1 ; *Thi tuyển*, q. 1, fo 1).

(1) No 30, § V.

(2) No 51.

(3) No 10.

(4) No 30 § VI, 35 ; cp. 69, etc.

(5) Matth. Lunensis, *De rerum inventoribus*, invoquant St Cyprien.

(6) No 74.

(7) P. ex. du *Hai Kouo t'ou tche* 海國圖志.

(8) *Thực-lục*, *Liệt truyện*, *Cương-mục*, Poésies de Minh-mạng, Thiệu-trị et Tự-đức.

(9) Celles de Tự-đức et de Đồng-khánh (cf. H. Maspero in *BEFEO.*, X. 544, et la note d'Aurousseau. *id.*, XX, 4, p. 11).

rapide. Le pullulement des copies suffit presqu'à expliquer ce qui n'a pas péri. Il serait à peine exagéré de dire que l'imprimerie a peu servi à sauver ce qui reste du petit héritage intellectuel de l'Annam (¹).

⁂

A s'en tenir aux grands moments, on peut en marquer ainsi la vicissitude : essor sous les Lí 李 (²), sous les Trần 陳, sous les Lê 黎 après l'établissement (1418 s.) (³), en *hồng-đức* (1470 s.), après la Restauration (1592 s.) et, vers la fin des Lê, sous les Trịnh (XVIIIe s.) ; sous les Nguyễn 阮 (XIXe s.) ; pertes à l'occasion des Hồ 胡, des Ming, des Mạc 莫 et des Tây-sơn (les œuvres sous ces dynasties, à peu près détruites, ne permettent que des estimations très conjecturales) ; chaque fondation de régime impliquant une destruction suivie d'une recherche de ce qui lui a pu échapper, et partant une continuité, vaille que vaille, de tradition (⁴). Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú expriment là-dessus

(¹) La 3e an. *vĩnh-khánh* 永慶, « au 4e mois (mai 1731), les fonctionnaires du *Các* et du *Viện* (Bí-thư các 秘書閣 et Hàn-lâm viện 翰林院) reçurent l'ordre d'examiner les volumes des Cinq Classiques pour les graver et publier », 夏四月命閣院官.校閱五經本刊行頒布 (*Tục biên*, s. a.). « La 3e an. *long-đức* 龍德, au premier mois (fév. 1734), on tira les planches des Cinq Classiques pour les répandre dans le royaume ; le prince [Trịnh] lui-même en écrivit la préface », 春正月.印五經板.頒布天下.王親製序文 (*id.*, s. a.). « Les planches des Cinq Classiques furent achevées ; on ordonna de les conserver au *Quốc-học* », 五經板成.命藏於國學 (*ibid.*). Le *Cương-mục*, q. 37, fo 30, à la même date précise qu'on distribua *les Cinq Classiques au complet*, *Ngũ kinh đại-toàn* 五經大全, aux instituteurs de toutes les provinces. Et le commentaire ajoute : « Auparavant, on chargea des fonctionnaires d'examiner les exemplaires chinois des Cinq Classiques pour les faire graver. Cela fait, on les distribua en ordonnant aux maîtres de les enseigner et en défendant d'acheter des livres chinois. En outre, on ordonna à Nguyễn Hiệu et Phạm Kiêm-Ích de faire graver à part les *Quatre Livres*, les histoires, les poètes et les dictionnaires pour les distribuer », 先是遣官校閱五經北板.刊刻書成.頒布令學者傳授.禁買北書.又令阮儆范謙益等分刻四書諸史詩林字彙諸本頒行. Ce dernier passage a inspiré Trương Vĩnh-Ký, *Cours d'hist. annam.*, II, p. 170. La tentative venait à la suite d'une réforme des études classiques (*Tục biên*, l. c., 2e mois). Peut être marque-t-elle le début de ces éditions annamites de livres chinois qui se sont poursuivies sous les Nguyễn. Cp. *Sources*, p. 617, n. 1.

(²) Si du moins on se fie à la tradition.

(³) Une part d'écrivains formés sous les derniers Trần, une part de nouveaux, comme Nguyễn Trãi (no 65).

(⁴) P. ex. la 4e an. *vĩnh-khánh* (1732), « le 1er mois, au printemps, on acheta et fit chercher les livres restés. Ceux qui avaient des livres anciens de notre pays, proses ou vers, et compositions de lauréats, pouvaient les présenter tous, même en mauvais état ; on les leur paierait suivant le nombre », 春正月購求遺書.有本國古書文古詩文與舉業文字.不拘殘陋.並許上進.隨多少酬賞 (*Tục biên*, s. a.). Cp. la préf. de Lê Quí-Đôn, la pièce intitulée *Cầu di thư chiếu* 求遺書詔, ap *Quốc triều văn tuyển* 國朝文選, q. 1 (ms. A. 915, fos 9-10 ; cp. mss. A. 221, A. 2528), etc. Cet ordre est daté là du 14 du 5e mois de la 1re an. *minh-mạng* 明命 (24 juin 1820) ; il ne se trouve pas dans le *Ngự chế văn tập* 御製文集, recueil des proses littéraires de Minh-mạng publié la 1re an. *thiệu-trị* 紹治 (1841). Cp. p. 145, n. 2.

l'opinion dominante des Annamites lettrés dans les préliminaires de leur bibliographie :

Le *Yi* [*king*] dit : On observe les signes du ciel pour étudier les révolutions des temps. On observe les signes des hommes pour transformer l'empire (1). Lu Wen (2), des T'ang, l'explique ainsi : En examinant les révolutions, on fonde la vertu pour en conjurer les figures. En opérant cette transformation, on pose les termes pour en promouvoir l'œuvre. Eminente [est] la littérature ! Les grands ouvrages comme les Cinq Classiques et les Quatre Livres sont tout comme les Cinq Planètes et les Quatre Points cardinaux : les uns pour les autres extérieur, intérieur, commencement et fin. Ensuite les grands lettrés célèbres, à chaque génération produisirent leurs œuvres ; bien que quelques-unes de leurs discussions n'aient pu en épuiser la pureté, elles n'en furent pas moins nécessairement formées de l'essence même de la nature et basées dans le tréfonds de la doctrine. Chaque auteur compose son discours de ce qu'il en connaît ; en les lisant, on s'instruira (3) suffisamment : pourrait-on en faire les branches et les feuilles sans les lire (4) ?

J'ai souvent étudié les bibliographies des Han, des Souei, des T'ang, des Song, et vu qu'il s'agissait de livres de quelque cent myriades et plus de volumes. Quelle richesse ! Quelle abondance ! A ces époques, des bureaux secrets les rassemblaient, d'institution excellente. Les lettrés et les grands officiers les conservaient chez eux avec un soin extrême et ils ont été largement répandus. C'est pourquoi, malgré les guerres et les incendies fréquents, il ne s'en est pas trop perdu.

Notre pays a été appelé [pays] de littérature et de sagesse (5). En haut, les rois, en bas, les sujets, également écrivirent. L'ensemble ne dépasse pas un peu plus de cent liasses ; ce n'est pas le dixième de la Chine. Et si nos livres ne sont pas nombreux, la conservation des bibliothèques (6) est encore rudimentaire. Nous n'avons pas de bureau fixe pour leur dépôt secret (7), ni de fonctionnaires préposés à leur garde. La révision, la copie, le séchage au soleil, l'emmagasinage n'ont pas de règles. Les étudiants de chaque époque réunissent (8) les compositions modèles [aux examens] à seule fin de gagner un grade. Quand on voit les livres non communs (9) des générations précédentes, s'ils ne sont pas de ressource pour les caractères des concours (10),

(1) *Yi king*, k. 3, 賁.

(2) Le *Ts'iuan T'ang wen* 全唐文, k. 628, 4e de Lu Wen 呂温, contient un 人文化成論 où ceci ne se retrouve pas.

(3) Littéralement : on agrandira ses nombreuses connaissances (sur 博物洽聞, cp. *Ts'ien Han chou*, k. 36 *in fine*) et augmentera sa sagesse profonde (sur 神智, *Houai-nan tseu*, 俶眞, et *Wei chou*, k. 33, fo 8*a*).

(4) Cp. *Li ki*, 表記 *sub fine*, Couvreur, II, p. 507.

(5) Cp. Phan Phu-Tiên, *Dédicace du Việt âm thi tập* (no 69) : 國家號稱文獻之邦...

(6) Du nom des palais des Han : *Che-kiu* et *T'ien-lou*. Références in *Ts'eu yuan*, s. v. 石渠, 2, et 天祿.

(7) 中秘.

(8) Var. : 講習, dissertent et s'exercent.

(9) C'est-à-dire, les livres autres que les classiques et les manuels étudiés en vue des examens.

(10) Les caractères susceptibles d'être employés dans les compositions. Var. : 與科舉學文章字.

on les rejette sans les copier, et si quelqu'un les copie, il néglige de les collationner. Que si quelques autres aiment à recueillir les anciens livres, ils le font pour eux-mêmes et les gardent secrètement sans les montrer. Ainsi leur recherche est difficile et quand on les trouve, il arrive que les erreurs et lacunes n'en peuvent être corrigées. Chose profondément regrettable pour la connaissance.

Aux temps prospères des Trần, la civilisation était brillante, et les Règles au grand complet. Au début de Nghệ tôn (1), les Chams nous envahirent, brûlant et pillant presque tout. Ensuite peu à peu on rassembla [les livres, mais] quand les Hồ usurpateurs perdirent le pouvoir, le général ming Tchang Fou s'empara de tous les livres anciens et modernes pour les envoyer à Kin-ling (Nankin).

Notre dynastie supprima les troubles et restaura le bon gouvernement. Les lettrés célèbres, Nguyễn Trãi (2), [Lí] Tử-Tấn (3) et [Phan] Phu-Tiên (4), recherchèrent ensemble la culture et réunirent les écrits laissés. Après les guerres et les incendies, il n'en restait que les quatre ou cinq dixièmes. [Lê] Thánh tôn (5) goûtait la lecture des livres. Au début de *quang-thuận* (6), il ordonna de rechercher les histoires non officielles et de recueillir biographies et mémoires conservés chez les particuliers : il se les fit tous présenter. En *hồng-đức* (7), il ordonna de rechercher les livres laissés pour les conserver au *Bí các* (8). Ceux qui en offrirent d'extraordinaires ou de secrets reçurent de grandes récompenses. Alors des livres des générations précédentes furent souvent présentés.

Puis Trần Cảo fit des troubles (9) ; la capitale ne fut plus gardée. Soldats et peuple envahirent le palais pour en prendre les richesses (10). Livres et cartes, abandonnés, emplirent les chemins. Les Mạc usurpateurs surent en recueillir et copier un peu, mais quand la maison royale reprit la capitale (11), des livres de nouveau brûlèrent. De ceux conservés dans les grandes maisons, peu purent être gardés. Qu'ils aient été dispersés ainsi est vraiment regrettable !

Même sous les Lí et les Trần, plus de trois cents années, ordonnances diverses, éloges, chansons, compositions, délibérations, rapports, règlements et lois, comment aurait-on pu les dénombrer tous ? Et aujourd'hui ils sont perdus. Le *Thiên-nam dư-hạ* (12) contenait les règlements, les lois, les compositions littéraires, les ordonnances de notre dynastie à la manière des *T'ong tien* et les *Houei yao* (13) : il en reste un ou deux dixièmes. Où le sage érudit pourra-t-il s'en instruire ? De même le *Trích diễm*

(1) Huitième roi Trần (1321-1394), qui régna de 1370 à 1372.

(2) Cf. no 65.

(3) Cf. no 66.

(4) No 69.

(5) Le quatrième des Lê (1442-1497), qui régna de 1460 à 1497.

(6) 1460-1469.

(7) 1470-1497.

(8) Le Bureau des archives secrètes.

(9) 1516.

(10) Il s'agit de la révolte de Trịnh Duy-Sản 鄭惟㦃, dont celle de Trần Cảo fut l'occasion.

(11) 1592.

(12) Recueil de *hồng-đức*. Cf. le no 10 de la Bibliographie.

(13) Les compendiums chinois à partir des T'ang.

thi tập (1), contenant les recueils littéraires publiés des sages, à peine en reste-t-il aujourd'hui le titre, en réalité il est introuvable. Hélas! notre Saint (2) souhaitait connaître la doctrine des Hia et des Yin et il regrettait que le Ki et le Song n'en fussent que des témoins imparfaits. Voilà pour les règlements et livres les plus anciens. Quant aux beaux écrits des Tcheou occidentaux (3), bien évidemment ils sont dignes d'étude. Mais [ces règlements et livres chinois] sont-ils jamais arrivés au point des nôtres avant la restauration de notre dynastie, lesquels, avec ceux des Li et des Trần, sont devenus des écrits réduits à rien (4).

J'ai osé m'émouvoir de cela. Maintenant, à l'aide des anciennes histoires et des livres privés transmis par les particuliers, j'ai composé un catalogue. Du début de la Restauration (5), je suis remonté jusqu'aux Li, et j'ai divisé en quatre sections: 1. Littérature officielle, 2. Vers et prose, 3. Histoire, 4. Sciences spéciales. J'indique provisoirement le titre et le nombre des volumes, et note en même temps le dessein de l'auteur pour en faciliter la connaissance aux lecteurs. Parmi ces [ouvrages] beaucoup n'existent plus que de nom; je les ai compris aussi. (Lê Quí-Đôn, *Đại Việt thông sử*, Préf. du *Nghệ-vân chí*) (6).

---

(1) Cf. le no 78.

(2) Confucius.

(3) Cp. *Louen yu*, III. 14: 郁郁乎文哉.

(4) V. le *Tseu Hiu fou* 子虛賦 de Sseu-ma Siang-jou.

(5) 1592.

(6) 易稱觀乎天文,以察時變,觀乎人文,以化成天下,唐呂溫論之曰,察乎變者,立德以貞其象,感其化者,立言以賛其功,至哉文乎,五經四書,鴻裁大筆,直與五緯四宮,相爲表裏,相爲始終,後之名公碩儒,代有撰作,雖一二議論,未能盡醇,要亦鍾於灝氣之精英,本於道心之淵懿,各自以其所見,成一家言,賢者足以博物洽聞,增神長智,其可以爲枝葉而不讀耶,常攷漢隋唐宋藝文志,見其爲書,無慮百餘萬卷,富矣盛矣,當辰秘省裒集,至爲詳悉,士大夫家收藏尤謹,傳布又廣,故雖屢經兵火,不多散落,我國號爲文献,上而帝王,下而臣庶,莫不各有著述,會而總之,不過百有餘帙,視中華作者,不能以什一也,其爲書既少,而石渠天祿之儲,亦爲率畧,中秘無定辰,收掌無正員,校寫曝晾,全無法例,一辰學者,亦惟構集程文,以博一第,見前代異書,與科舉之字不相涉者,則屏去不錄,亦或有抄錄,亦畧於讐校,其有好蓄古書者,則人又私其所有,秘藏不以示人,故其求之也難,而其得之也,謬舛遺闕,至於不可辨正者,此乃有識者之所深惜也,當陳朝盛辰,文雅彬彬,典章極備,藝宗初,占城入寇,燔掠殆盡,是後稍稍收集,逮閏胡失守,明將張輔,悉取古今書籍部送金陵,本朝撥亂興治,阮廌子晉孚先諸名儒,相與蒐尋典雅,採括遺文,兵火之餘,十得四五,聖宗敦悅經籍,光順初,詔求野史,收人家所藏古今傳記,悉令奏進,洪德中,詔求遺書藏於秘閣,有以奇秘來献者,厚加優賞,於是先代之書,往往間出,至陳暠作亂,京城不守,士民爭入禁省,取金帛,文書圖籍,委棄滿道,雋莫稍能裒錄,而國家克復京師之辰,諸書籍又燬于

Dans tous les temps, il fut nécessaire d'avoir des livres pour enregistrer les affaires de gouvernement, afin d'en connaître le bon et le mauvais, la grandeur et la décadence ; ainsi les livres réunissent toutes choses. Jusqu'aux Đinh et aux [premiers] Lê, la civilisation dans notre Việt ne s'était pas répandue. A partir des Lí et des Trần, chaque dynastie à son tour s'éleva, les lettres fleurirent : œuvres de rois glorieux et d'excellents sujets, trouvailles de lettrés fameux et de grands savants plus de quatre cents ans abondèrent remarquables. En *hồng-đức* des Lê, les conjonctures fécondes, les règlements fleurirent, adaptés en haut par le souverain ; la littérature brilla, en réponse en bas par les sujets : les livres se multiplièrent, splendidement, parfaitement ! Chutes et troubles se succédèrent : ils furent dipersés et perdus. Hélas ! on n'en voit plus guère. Cependant leurs fragments méritent encore étude, le peu qui en reste loge pourtant l'âme des anciens ; pourrait-on la laisser enterrer et ne pas la transmettre ? Après la Restauration, plus de deux cents ans bien des livres furent aussi dignes d'être cités. Avec les derniers Lê, le sort des lettres se ranima un peu ; il y eut alors, en classiques, en histoire, des réflexions profondes, une excellence brillante en littérature. Tous ces ouvrages méritaient d'être recueillis, relevés et classés par ordres... [1]. (Phan Huy-Chú, *Lịch triều hiến-chương loại chí*. Prélim., 引, de la 9e partie).

Mais les recueils administratifs des dynasties successives autrefois ne furent pas achevés, les annales du pays étaient aussi très incomplètes. Bien plus, depuis les luttes de *binh-ngọ* (1786), les vieux textes ont été dispersés et perdus. Ce qu'il en reste est conservé chez les vieilles familles, les mandarins héréditaires, et contenu dans

---

火,士大夫家所藏,罕有能守,散蕩至此,可勝惜哉,即李陳二代,三百餘年,詔冊敕令,頌歌篇什,議論章奏,典章條格,何可纏數,而今並闕逸,天南餘暇一書,倣本朝制度律例文翰典誥,亦如通典會要,而十僅其一二,閎覽博聞之君子,又將所尋繹,如摘艷詩集,所記諸賢文集行于世者,今僅存其篇名,而寔有不可得見者矣,嗟乎,吾聖人欲觀夏殷之道,而嘆杞宋之不足徵,是特前代之典章載籍耳,若而西周郁郁之文,則固燦然可考也,豈至如本朝中興以前之典章載籍,併與李陳,同爲子虛烏有之文耶,臣因是竊有感焉,今據舊史所書,及諸家所傳私本,抄取書目,自中興初,溯于李朝,分爲四類,一曰憲章,二曰詩文,三曰傳記,四曰方技,姑列卷帙名數,兼叙作者之意,使覽者易曉,其間多有名存而寔缺者,亦具次之.

(1) 古後政事,必有書籍記之,然後治忽可知,興衰可鑒,典籍者所以萃萬物也,丁黎以前,我越人文未暢,自夫李陳迭興,文物稱盛,英君眞臣之撰述,名儒碩士之發揮,四百餘年,蔚然可觀,迨于有黎洪德,運會大亨,典章之盛,君刪述于其上,辭藻之鳴,臣後應乎其下,書籍之多,猗歟盛哉,而累經喪亂,屢至散逸,惜其不多見也,雖然遺編斷簡之留,猶有可考,其略存者,固皆古人性靈之寓,可使之埋沒而不傳乎,中興以後,二百餘年,書籍亦多可錄,晚黎文運稍復通暢,其間有覃思於經史,有鳴長於詩文,著述諸篇,皆有足採,兼載而類別之.

des livres mutilés. Et tout y est en désordre et fautif, sans fil conducteur pour traiter des exemples anciens, sans aucune base. Ainsi recueillir ce qu'on a pu apprendre et le distribuer par matière pour en composer un livre de précédents, n'était-ce pas le devoir d'un savant (1)? (Id., *Préface* 序).

⁂

Si précieuse que soit, par son unicité, la bibliographie de Lê Quí-Đôn achevée par Phan Huy-Chú, il n'en faut pas un long usage pour être frappé de ses faiblesses. Simple esquisse dans le *Đại Việt thông sử*, elle a passé, dans le *Lịch triều hiến-trương loại chí*, de 113 titres à 207 et y a été augmentée, pour la plus grande part, de la reproduction de pièces choisies et de préfaces entières. Elle est devenue ainsi un véritable ouvrage. Mais elle a conservé, entre autres, son insuffisance relative aux auteurs et aux dates. Peu sensible aux Annamites lettrés initiés à la tradition, vague, sur les principaux personnages, et indifférents aux localisations exactes et précises, ce défaut pouvait être corrigé dans une certaine mesure en recourant aux sources de la biographie annamite.

Les notes biographiques de la *Première étude*, p. 623-637, en utilisent à peine quelques unes. L'épigraphie, dont les 13500 estampages de l'EFEO. ne représentent qu'une partie, en est une importante, encore inexploitée. Celle des stèles du Văn-miếu 文廟, à Hanoi, qui portent les promotions des docteurs des Lê, se trouve relevée dans le *Lê triều lịch khoa tiến-sĩ đề-danh bi-văn* (nº 30, § VII, p. 75, n. 1). Les recueils historiques : *An-nam chí-lược* 安南志畧, *Việt sử lược* 越史畧, *Ngan-nan tche yuan* 安南志原, *Yue kiao chou* 越嶠書, et les autres sources chinoises, précieux pour l'époque antérieure aux Lê, fournissent les données des mémoires et une série de biographies, qui se répètent avec des leçons différentes. Les *Sử kí*, imités par le *Cương-mục*, sont riches de détails sur les rois, les princes, les généraux, et particulièrement les lettrés reçus au doctorat, dont ils enregistrent depuis la fin des Trần les promotions, la présentation de certaines œuvres, les ambassades, les rôles nombreux joués dans le gouvernement et les guerres, et auxquels ils consacrent souvent, à la date de leur mort, des notices récapitulatives. Leurs renseignements épars, lentement accessibles, forment le fonds des recueils proprement biographiques qui en facilitent la recherche sans la remplacer.

Les deux principaux de ces recueils, commodes et assez sûrs, pour les docteurs antérieurs à la dynastie actuelle, sont le *Đăng khoa lục* 登科錄

---

(1) 惟歷朝會典,從前未有成書,編年國史之記,猶多刪畧,况自丙午兵興以來,舊章散逸,其畧存者,故家世族之藏,斷簡遺文之載,又皆脫雜訛舛,未有頭緒,談歷朝典故者,茫無依據,然則輯見聞別事類,以爲典憲一書者,斯非學者當務歟.

de Nguyễn Hoản 阮俒 et le *Đăng khoa lục bị khảo* 登科錄備考 de Phan Huy-Ôn 潘輝温. Le premier, seul imprimé, est un tableau très clair, dans l'ordre chronologique des promotions, qui joint à chaque nom une courte note biographique. Il a été précédé ou accompagné de listes analogues et suivi du *Quốc triều đăng khoa lục* 國朝登科錄, qui le prolonge jusque vers la fin XIXe siècle (1). Le *Bị khảo* suit au contraire l'ordre géographique des provinces et des *huyện* et se distingue par l'étendue et la précision des notices. Ces *Đăng khoa lục* généraux ont leur complément dans certains *Đăng khoa lục* locaux, qui vont de l'opuscule au volume (2), et dans les registres des généalogies familiales, *gia phả* 家譜, dont une faible partie seulement a été recueillie ou sauvée. Registres familiaux et recueils locaux suppléent au silence des *Đăng khoa lục* généraux sur les personnages non docteurs. Seule la dynastie actuelle possède une liste générale de ses licenciés dans le *Quốc triều hương khoa lục* 國朝鄉科錄. Pour la fin des Lê, un recueil des meilleures dissertations de licence, le *Lê triều hương tuyển* 黎朝鄉選, n'a que des notes extrêmement succinctes sur leurs auteurs choisis du reste parmi les docteurs. Des listes partielles, pendant toute la période contemporaine, ouvrent les petites anthologies de compositions gravées après chaque examen pour servir de modèles aux futurs candidats ; elles s'appellent *Hội thi văn tuyển* 會試文選 ou *Hội đình văn tuyển* 會庭文選 pour les docteurs et *Hương thi văn tuyển* 鄉試文選 pour les licenciés (3) ; elles fournissent des variantes qui manquent aux recueils généraux pour identifier les noms trop changeants des Annamites (4) et, de 1891, où s'arrête le *Quốc*

---

(1) V. le détail des *Đăng khoa lục* et des anthologies d'examens au no 37.

(2) P. ex. le *Đông-an huyện đăng khoa lục* 東安縣登科錄 (Hưng-yên), ms. A. 1824, 30 fos ; et le *Từ-liêm huyện đăng khoa lục* 慈廉縣登科志 (Ha-đông, ms. A. 507, 142 fos. Ce dernier est un des plus importants *Đăng khoa lục* régionaux. Il donne en 2 parties non seulement les docteurs, mais les licenciés et les bacheliers, en des notices parfois étendues. Il est l'œuvre de Bùi Xuân-Nghi 裴春沂, *tự* Ductăng 浴曾, *hiệu* Ước-trai 約齋, de Vân-canh 雲耕 (*h.* de Từ-liem), licencié de la 20e an. *tự-đức*, 1867 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 3, fo 87), *explicateur* 侍講 de l'Académie et compilateur du Sử quan, un des principaux auteurs de dissertations d'examen, *văn-sách* 文策, des Nguyễn avec son maître Nguyễn Đình-Dao 阮廷瑤, ou Lê Hoàng *tiên-sinh* 黎黃先生, *hiệu* Nhận-trai 認齋, licencié de la 2e an. *minh-mạng*, 1821 (o. c., q. 1, fo 46). V. le recueil *Ước-trai văn tập* 約齋文集, 2 q., publié l'an. *tân-sửu* 辛丑 de *thành-thái* (1901), par son fils Xuân-Tê 春濟 et ses disciples.

(3) Elles sont parfois réunies sous le titre de *Hương hội văn tuyển* 鄉會文選.

(4) Ces brochures donnent le nom de l'année même de l'examen où elles sont publiées, tandis que les recueils généraux, composés rétrospectivement, en donnent souvent d'autres, le lauréat ayant changé un des trois termes du sien, par interdit 諱 ou par une raison quelconque. P. ex., à la 16e an. *minh mạng* (1835), le *Quốc triều đăng khoa lục*, q. 1, fo 8b, a, parmi d'autres les deux noms : Nguyễn Thỏ 阮措 et Nguyễn Đức-Hoan 阮德懽, que le *Hương hội văn tuyển* de la même année écrit : Nguyễn *Tôn*-Thỏ 阮宗措 et Nguyễn *Đình*-Hoan 阮廷懽, et les indications des villages,

triều hương khoa lục, et de 1892, où finit le *Quốc triều đăng khoa lục*, aux années de la suppression des examens (1), elles sont seules.

Pour les autres personnages historiques, en même temps que les docteurs, il faut recourir, en plus des histoires, à d'autres compilations tardives, comme les notices du *Vịnh-sử* 詠 史 (nº 66), les chapitres biographiques, 傳, étendus et importants, qui suivent le chapitre bibliographique de Lê Quí-Đôn (2), son *Kiến-văn tiểu lục* (3), la partie biographique de l'encyclopédie de Phan Huy-Chú (4), le *Nhân-vật đinh-thị khảo* 人物姓氏考, classé par noms de famille, inachevé, médiocre, le dernier en date (5). Les *Liệt truyện* 列 傳

---

huyện, *phủ*, provinces, jointes à l'année et au lieu de l'examen, montrent qu'ils s'agit bien des mêmes personnages. Ainsi encore, les licenciés de la 23e an. *tự-đức* (1870), appelés : Lê Đăng-Trinh 黎登貞 et Hồ Đắc-Tuấn 胡得俊 dans le *Quốc triều hương khoa lục*, q. 3, fo 103*b* et 104*b*, ne sont autres que les licenciés nommés : Lê Đăng-*Dung* 黎登庸 et *Lê* Đắc-Tuấn 黎得俊 par le *Hương thi văn tuyển* de la même année. — Les *Sources*, p. 623, n. 5, ont signalé une autre difficulté des noms de personnes annamites, à savoir, dans les noms à trois termes, la fréquence du rôle purement copulatif du second et de sa suppression facultative : Lê Hưu 黎休 = Lê *Văn*-Hưu 黎文休, Trần-*Quốc*-Tuấn 陳國峻 = Trần Tuấn 陳峻. Il en résulte qu'on peut très souvent identifier un nom de deux termes à un nom de trois quand leur seule différence consiste dans l'addition d'un terme central au dernier. Mais cette règle n'a rien d'absolu et Nguyễn Khản 阮 侃, par ex. (cf. nº 30, § VII, p. 68., n. 2), désigne un autre homme que Nguyễn Công-Khản 阮公侃 d'An-việt 安越, *h.* de La-sơn 羅山, au Nghệ-an ; cf. *Nghệ-an kí* 乂安記, q. 2, fos 124 s.) ; Đỗ Thiện 杜善 au 12e s. (nº 30, § I., p. 55 n. 2 en désigne un autre que Đỗ *Ling*-Thiện. 杜令善 au XVIIIe (docteur de 1787, *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 69*b*). De plus, un terme médial, comme *Công* 公 (ci-dessus), à valeur possible d'élément de nom, peut être introduit par un auteur, un éditeur, un copiste, avec une simple valeur honorifique, dans un mot de deux termes ou de trois termes réduit à deux, et ainsi l'indication : 乂安詩集, 裴公壁著 portée en tête d'un ms. (cf. p. 14, n. 6), ne signifie point : le *Nghệ-an thi tập*, par Bùi *Công*-Bích, mais : le *Nghệ-an thi tập*, par *Monsieur* Bùi, dont le nom personnel est Bích (ou Huy-Bích 輝壁). Qu'on ajoute la facilité relative avec laquelle un quelconque des trois termes est changeable (ci-dessus et *infra*, aux notes biogr.), et l'on apercevra les écueils qui menacent ce genre d'identifications.

(1) 1915 pour le Tonkin, 1918 pour les examens régionaux en Annam, et 1919 pour l'examen général du doctorat à Huế.

(2) *Infra*, p. 25.

(3) Notamment les q. 才品, 禪逸, 叢詠. Cf. p. 26.

(4) P. 31.

(5) Le *Nhân-vật tính-thị khảo*, en 3 fascicules de 67-90 et 145 fos, a été compilé à Huế, au Cổ-học viện 古學院, par Lê Trọng-Phiên 黎仲璠 et Trịnh Luyện 鄭煉, fonctionnaires dudit bureau, sous la direction de M. Nguyễn Bá-Trác 阮伯卓, alors assistant au ministère de l'Enseignement. Il est daté de la 9e an. *khải-định* 啓定 (1924). Il ne comprend que les noms de famille Đinh 丁 (1er q.) et Lê 黎 (q. 2 et 3). Il donne la date européenne à côté de l'annamite ou seule. Ses biographies sont développées et faites de citations. Il s'étend trop sur les rois, où il répète les histoires. Il n'est pas toujours bien informé (la biogr. de Lê Thánh tôn cite comme perdus le *Văn-minh cổ xuý* et le *Cổ tâm bạch vịnh*, cf. nos 84 et 82). Compilation de compilations, il n'est point critique (il mêle aux sources des extraits du *Lam-sơn thật-lục* apocryphe,

et les *Thực-lục* 寔錄 des Nguyễn sont pour les hommes de cette dynastie depuis ses origines des sources de premier ordre (1). Les *Liệt truyện*, le q. 5 du *Phủ biên tạp lục* (2) et le *Gia-định thành thông chí* (3) sont les sources pour les pays du sud jusqu'au Cambodge. La grande géographie de Tự-đức (4) et les monographies provinciales et locales ont toutes une section biographique selon leurs modèles chinois. Parmi elles, le *Nghệ-an kí* 乂安記 de Bùi Dương-Lịch 裴楊瓑 (5) est à mettre à part; ses biographies, la moitié du livre (q. 2, f°s 15-142), reproduisent deux sources: un [*Đăng*] *khoa lục*, extrêmement bref pour les années antérieures à *cảnh-hưng* 景興 (1740 s.), et un *Sử kí* abondant, qui ne peut être que le *Tục biên* (nº 30, §. VII), pour les dernières années du XVIIIe siècle; le *Tục biên* ne ne se trouvant plus qu'en mss. postérieurs, le *Nghệ-an kí* devient par là un document original. Le *Hoàng việt thi tuyển* 皇越詩選, de Bùi Bích 裴璧 (6)

---

v. nº 35, et d'un manuel scolaire récent, le *Trung học Việt sử* 中學越史). Enfin c'est un recueil à peine entamé. Ms. A. 2600.

(1) Cf. no 30, § VII *in fine*. Cp. les généalogies mss. des Nguyễn à l'EFEO. (nos A.2351, etc.); Orband, *Les tombeaux des Nguyễn*, *BEFEO.*, XIV, nº 7; Tôn Thất Hân, *Généal. des Nguyễn av. Gia-long*, *Bul. Amis v. Huế*, 1920, p. 301-05, etc. Sur les Lê, cf. le nº 3; sur les Mạc, les biogr. du *Đại Việt thông sử* de Lê Quí-Đôn; sur les Trịnh, le *Kim giám thật-lục* (ci-après, p. 19), etc.; sur toutes les dynasties annamites, le P. Cadière, *Tableau chronol. des dyn. ann.*, *BEFEO.*, V, p. 77 s. Il n'est pas question ici des archives de l'époque des Nguyễn, tant à Huế qu'en provinces, parce que ces archives sont encore inaccessibles ou inconnues. Une partie de celles de l'ancien vice-roi ou *kinh-lược* 經畧 du Tonkin sont passées en 1928 de l'EFEO. au Service des Archives et Bibliothèques à Hanoi.

(2) Ci-après, p. 25.

(3) Cf. nº 113, et *Sources*, nº 26.

(4) *Đại Nam nhất-thống chí* 大南一統志, 1865-1882. Cf. H. Maspero in *BEFEO.*, X, p. 544-45.

(5) Cf. nº 134. Le *Nghệ-an kí* a 2 q.: 1. Géogr., 2. Biogr.; et 95-142 fos imprimés. Les 2 exemplaires que j'en ai vus n'avaient ni fº de titre, ni préface, ni date.

(6) Bùi Bích, d'abord Bùi Huy-Bích 裴輝壁, *tự* Hi-chương 希章, *hiệu* Tồn-am 存庵, Tồn-am *bịnh-tẩu* 存庵病叟 et Tồn ông 存翁, marquis Kè-liệt 繼烈, était de Định-công 定功, *h.* de Thanh-trì 青池, et habitait Thịnh-liệt 盛烈, même *h.* (Hà-Đông). Docteur à 26 ans, la 30e an. *cảnh-hưng* (1769), il fut gouverneur adjoint, 督同 du Nghệ-an, de la 38e an., 1777 (*Tục-biên*, s. a.; *Cương-mục*, q. 45, fº 4 *b*) à la 42e (1781). Vice-président de ministères, capitaine malheureux en 1786, il refusa de servir sous prétexte de maladie, l'année suivante, à l'avènement du dernier Lê. Il se cacha au Sơn-tây et au Hải-dương pendant les troubles, revint à Hanoi sans servir en *gia-long* (1802 s.), et mourut dans son village (*Đăng khoa lục*, q. 3, fº 63; *Bị khảo*, Sơn-nam, 青池; *Việt thi tục biên*, q. 2; *Bùi thị lược phả* 裴氏畧譜, A.773, fº 34). Il a laissé des vers composés au Nghệ-an: *Nghệ-an thi tập* 乂安詩集, et recueillis à son retour avec une préf. de Nguyễn Du (p. 15, n. 2), une autre de Nguyễn Đường 阮瑭, docteur de la 40e an. *cảnh-hưng* (1779), toutes deux de la 43e an. (1782), et une troisième de Lê Quí Đôn à la 44e an., reproduite dans Phan Huy-Chú, q. 44 (v. A. 602, ms. mêlé). Il est aussi l'auteur de proses littéraires et officielles, réunies dans le *Tồn am văn cao* 存庵文藁, divisé en: 1. *Lê ngữ loại*

contient 164 courtes notices en même temps qu'un choix des principaux poètes annamites. Imprimé, portatif, il est moins rare que les recueils plus anciens, dont le principal est le *Toàn việt thi lục* 全越詩錄 de Lê Quí-Đôn, avec près de 190 notices [1], complété par le *Việt thi tục biên* 越詩續編 de Nguyễn Du 阮攸 [2], avec 58 notices allant des poètes des Mạc à la fin des Lê [3].

L'appendice du *Toàn Việt thi lục* a onze, la fin du q. 4 du *Hoàng Việt thi tuyển*, deux notices de bonzes poètes. Les histoires officielles, confucéennes, s'abstiennent en règle générale de parler des religieux et des maîtres d'arts hétérodoxes ; on y trouve pourtant, sur ceux qui eurent des rapports avec les souverains, des éléments de biographies parfois détaillés [4]. Les *Đăng khoa lục* n'enregistrent naturellement que ceux qui furent docteurs. Les stèles en mémoire de bonzes sont au contraire fort nombreuses, mais noyées de littérature

---

儷語類, 2. *Tản văn loại* 散文類 et 3. *Thư trát loại* 書札類 (mss. A. 201, mêlé ; A. 2118, etc.). Son *Lữ trung tạp thuyết* 旅中雜說 [*Propos divers en voyage*], 2 q., contient les mélanges littéraires et historiques de ses années fugitives : 夫歲己酉立冬後一日.存翁識于石室耕傭之寓齋 (Préf. de l'auteur, du 8 nov. 1789, « dans une maison de laboureurs à Thạch-thất », Sơn-tây. *Sources*, no 83). Son *Hoàng Việt thi tuyển* porte une introd. par lui-même : 詩抄原本小引 datée de l'an. *mậu-thân* 戊申 (1788), et il est connu par l'éd. de la 6e an. *minh-mạng*, 1825, (préf. de Nguyễn Tập 阮槢) ; il comprend 6 q. et forme 2 vol. Son *Hoàng Việt văn tuyển* 皇越文選, en 8 q., aussi utile, a été édité en même temps (2 vol.; cp.. *Sources*, no 83).

(1) Ci-après, p. 27.

(2) Ou Thu, qu'il ne faut pas confondre avec le Nguyễn Du 阮攸 du *Kim Vân Kiều* 金雲翹. Thu s'appela d'abord Nguyễn Bảo 阮保. Il était de Hương-khê 香溪, *h.* de Nông-cống 農貢 (Thanh-hóa). Il ne fut que licencié, la 2e année *minh-mạng*, 1821 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 1, fo 42 *b*). Lecteur à l'Académie et compilateur au Sử quán au début de *thiệu-trị* (1841 s.), il fut, à l'achèvement du *Tiền biên* 前編 des *Thực-lục*, promu lettré du roi 侍講學士 la 4e an. (1844) et ce titre, qui figure avec son nom à la fin de sa préf. au *Việt thi tục biên*, en détermine à peu près la date (3 q. ms. A. 1036). Ambassadeur à Pékin la 1re an. *tự-đức*, administrateur du Khánh-hòa, 慶和布政使, la 7e (1854), il mourut l'an. suivante, à 57 ans. Les *Liệt-truyện*, 2e tập, q. 28, fo 16, énumèrent ses œuvres, parmi lesquelles on peut relever un *Quốc sử kí biên* 國史記編, trois monographies provinciales : *Kinh-môn phủ chí* 荊門府志, *Thanh-hà huyện chí* 青河縣志, *Phượng-sơn từ chí-lược* 鳳山祠志略 ; et deux écrits à l'occasion de son ambassade : *Tinh thiều tùy-bút* 星軺隨筆, *Sứ trình tạp kí* 使程雜記. Sur le *Lê quí kí sử*, v. no 30, p. 76, n. 1. Le *Việt thi tục biên* est en 3 q..

(3) Entre le recueil de Lê Quí-Đôn et celui de Nguyễn Thu se place un recueil assez analogue, mais inférieur au *Thi tuyển* : c'est le *Minh đô thi vị* 明都詩彙 (var. 明都詩, 明都詩選, mss. A. 2424 et 2171. Il est de Bùi Nhữ-Tích 裴汝錫 suivant la préf. du *Việt thi tục biên*, qui le critique. Mais des deux copies, défectueuses, de l'EFEO., seule la première porte une attribution d'auteur : 河青裴家.蓮溪居士.基甫編輯 ; ce *hiệu* et *tự* ne se retrouvent pas dans l'art. sur Bùi Nhữ-Tích du *Bùi thị gia phả* 裴氏家譜 (ms. A. 1002, préf. de 1808, mais pièces de 1836 au 3e et dernier q.), qui ne donne que le *hiệu* de Khắc-trai 克齋.

(4) Cp. no 51.

conventionnelle. Le 9ᵉ q. du *Kiến văn tiểu lục* leur est consacré. On peut glaner dans les autres recueils de Lê Quí-Đôn, les *Liệt truyện* (1) et les géographies générales ou monographiques. Les légendaires viennent après (2). Les recueils biographiques connus purement bouddhiques sont tous suspects (3).

***

L'étude suivante est la mise en œuvre de la bibliographie commune à Lê Quí-Đôn et à Phan Huy-Chú, qui est l'unique bibliographie annamite. La division en quatre parties a été maintenue, parce qu'elle est commode et qu'elle traduit assez fidèlement le souci qu'eurent les Annamites lettrés de suivre les catégories chinoises. L'exécution en diffère chez les deux auteurs. Lê Quí-Đôn établit cette sorte de hiérarchie : 1. 憲章 Gouvernement (généalogies royales, livres de lois et formulaires, carte administrative du royaume et recueil de *hồng-đức*), 2. 詩文 Vers et proses (en fait, surtout vers, des anciens rois aux ambassadeurs modernes, avec quelques recueils bouddhiques anciens), 3. 傳記 Histoire et mémoires (les *Sử kí*, les chroniques, les légendaires, et deux recueils bouddhiques (4), 4. 方枝 Arts et techniques (bouddhisme, calcul, géomancie). Le détail n'en est pas strict : le recueil de *hồng-đức* au temps de Lê Quí-Đôn était déjà réduit à peu de chose près à la littérature ; mais Lê Quí-Đôn le classait pour son contenu complet, avec d'autres recueils disparus de règlements ; il faisait donc un classement théorique, et en citait à part des recueils de vers (nᵒˢ 82, 83, 84,) dans sa 2ᵉ section. En revanche, les manifestes de Lê Lợi par Nguyễn Trãi (nᵒ 24) et le *Quốc triều chương biểu* (nᵒ 25), accueillis dans cette section, eussent dû entrer respectivement dans la 3ᵉ et la 1ᵉʳᵉ. La distribution de Phan Huy-Chú : 1. 憲章 Gouvernement, 2. 經史 Commentaires des classiques et histoires, 3. 詩文 Vers et proses, 4. 傳記 Mémoires, arts et techniques, se rapproche davantage de l'ordre chinois en ce qu'il restitue aux histoires le second rang et leur adjoint les commentaires des classiques ; mais il en sépare les chroniques, rejetées avec les légendaires et le bouddhisme parmi les arts non confucéens, augmentés de divers recueils.

Le classement de Phan Huy-Chú, plus conforme aux idées traditionnelles, a été adopté ici avec quelques amendements. La 2ᵉ section a été réservée entièrement aux histoires et aux mémoires historiques, qui ne se séparent pas sans arbitraire, et les commentaires des classiques, ouvrages presque sans

(1) Tiền biên, q. 6, et 2ᵉ tập, q. 44 (12 biogr.).

(2) Le *Việt điện u linh tập* (nᵒ 127) et le *Lĩnh-nam trích-quái* (nᵒ 128) contiennent des biographies légendaires ; le *Công dư tiệp ki* (nᵒ 129), des biographies géomantiques. Des traits de ces biographies ont p ssé dans les autres, qui les itent en plus d'un lieu.

(3) Cf. nᵒˢ 50 et 145.

(4) Nᵒˢ 140 et 145.

originalité, ont pris la place des mémoires au milieu de la 4e section. L'arrangement intérieur a été seulement rectifié suivant une chronologie moins lâche et un groupement plus logique (1). Nous avons ainsi obtenu une esquisse assez poussée de la littérature annamite jusqu'au début du XIXe siècle, avec maints *excursus* jusqu'à nos jours, au lieu de l'émiettement d'un classement par titres dont la variété eût inutilement multiplié les nos de renvois. Le nombre des articles s'en est trouvé réduit, mais leurs données accrues, et complétées par la recherche et la citation des sources et la biographie des auteurs. Sauf exceptions, les longues citations de préfaces faites par Phan Huy-Chú ont été utilisées sans être reproduites, celles des vers supprimées. Ceci n'est donc pas une bibliographie au sens strict; c'est en même temps le levé d'un domaine très peu connu, dont il semble qu'il importe d'abord de prendre une vue un peu cohérente avant d'avoir besoin d'une simple consultation par articles bibliographiques ou biographiques isolés dans l'ordre de deux dictionnaires différents. Cet ordre au reste se retrouve dans les trois index qui réunissent tous les noms d'auteurs et tous les titres signalés dans cette étude ; il est aisé de passer d'un ordre à l'autre suivant les convenances. Afin de donner un aperçu du travail propre aux deux bibliographes, les notices de la liste de Lê Quí-Đôn ont été traduites, telles quelles, et imprimées en caractères ordinaires, immédiatement après les titres des articles. Pham Huy-Chú les reproduit en général, avec souvent de courts jugements que nous signalons au besoin dans nos notes. Les titres d'articles non suivis de notices imprimées en gros texte sont ceux qui ne se trouvent que dans Phan Huy-Chú. Les notices en petit texte sont nos commentaires.

Cet essai n'étant pas une révision de nos prédécesseurs, nous ne les avons critiqués que dans la mesure où nos conclusions différentes risquaient d'étonner au premier abord. Les références sont d'ailleurs assez nombreuses pour permettre toujours une comparaison et un contrôle. Tous les livres annamites de l'EFEO. n'ont pas été consultés et n'ont pu l'être : certains ont disparu, certains autres sont des faux (2) ; on ne les signale que par exceptions et suivant les exigences de la recherche. Les essais bibliographiques en annamite moderne, dits en *quốc-ngữ*, ont été écartés à cause de leur insignifiance.

---

(1) Les recueils royaux ont été soumis à cette chronologie et les ouvrages de même auteur ou de même genre réunis ou donnés à la suite.

(2) Il faut ici en indiquer deux sortes. La première est constituée par ceux des achats directs de l'EFEO. aux vendeurs ; des titres arrachés, des additions d'auteurs supposés et de dates anciennes, un *vieillissement* artificiel par chiffonnage, fumage et salissure (ce dernier traitement généralement inutile), etc., peuvent en être des indices. La deuxième est un lot considérable des copies faites pour l'EFEO. sous la surveillance théorique de certains de ses lettrés et falsifiées, de partage avec eux, dans le dessein de prolonger un travail rémunérateur. Ces copies payées à la feuille offraient un espoir de gain plus élevé que les mss. vendus directement et doivent, en conséquence, être soumises à un examen encore plus sévère.

Les dates et l'âge des auteurs ont été donnés de préférence à l'annamite, afin d'en faciliter au besoin la révision, les sources variant maintes fois. Nous avons préféré les *Sử kí* au *Cương-mục*, et, pour les Mạc, le *Toàn thư* au P. Tchang (*Synchronismes chinois*, 1905). Contrairement à l'opinion de Cl. E. Maitre (1), la correspondance entre les deux calendriers, annamite et chinois, n'a pas été parfaite : on y relève par exemple des déplacements parmi les mois intercalaires (2) ; dans les cas de divergence, nous avons préféré le premier.



Lê Quí-Đôn 黎貴惇, *tự* Doãn-hậu 允厚, *hiệu* Quê-đường 桂堂, était du village de Duyên-hà 延河社, du *huyện* de ce nom, au Sơn-nam 山南 (auj. au Thái-bình 太平) (3). Il naquit en 1726 (7e an. *bảo-thái* 保泰 (4). Il était fils aîné de Lê Phú-Thứ 黎富庶, devenu Lê Trọng-Thứ 黎仲庶, docteur de la 5e an. *bảo-thái* (1724), qui fut ministre de la justice et marquis (5). Lê Quí-Đôn eut de bonne heure la réputation d'un lettré de grande

---

(1) Cf. *BEFEO.*, IX, 161.

(2) En voici deux exemples. Le *Toàn thư*, q. 13, fo 72s., 27e an. *hồng-đức* (1469), enregistre un 2e mois intercalaire, et le P. Hoang, *Concordance*, p. 294, un 3e mois. Le *Bách trung kinh* 百中經 annamite (A. 2873) place en la 4e an. *long-đức* (1735), le mois intercalaire après le 3e mois, et le P. Hoang, *l. c.*, p. 324, après le 4e. Ce *décalage* d'un mois se retrouve au Japon pour les mêmes années (v. les Tables de W. Bramsen, 1880, f. 58 et 73) et a été remarqué par les anciens voyageurs japonais (cp. *Nampyōki*, II, ap. *BEFEO.*, XXXIII, 58-59). Le dernier exemple, où le 4e mois marque justement un changement de règne, illustre l'intérêt de considérer ces discordances.

(3) Pour cette biographie, nous nous sommes servi de trois sources principales : le *Duyên-hà phả kí*, le *Tục biên* et le *Cương-mục*. Le *Cương-mục* est connu (cf. no 30, p. 67). Sur le *Tục-biên*, cf. *ibid.* Le *Duyên-hà phả kí* 延河譜記, déjà utilisé par M. Pelliot pour sa note sur Lê Quí-Đôn (*Sources*, p. 635, n. 1), est une courte biographie anonyme et, semble-t-il, familiale, de Lê Quí-Đôn, suivie en appendice d'une notice sur son père ; il fut écrit, d'après la préface, également anonyme, datée du 6e mois de la 1re an. *chiêu-thông* 昭統 (juil.-août 1787), sur une notice trouvée après sa mort dans ses papiers : 閱公遺藁得公行狀一本, revue et augmentée. Elle est citée : *Phả kí* (ms. A. 42). Le *Phả kí* et le *Tục biên*, indépendants entre eux, concordent remarquablement. Le *Cương-mục*, source secondaire, malgré son parti-pris évident contre Lê Quí-Đôn, sujet des Trịnh, leur est un complément très utile. Les autres ouvrages consultés sont : le *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 50 ; le *Bị-khảo*, Sơn-nam, 延河 ; le *Đăng khoa lục sưu-giang*, notice de Lê Quí-Đôn ; Phan Huy-Chú, q. 11, notice sur Lê Quí-Đôn ; le *Nam sử tạp biên*, q. 5, notice légendaire de la 13e an. *cảnh-hưng* (1752) ; le *Việt thi tục biên*, q. 2 ; et une biographie anonyme intitulée : *Lê Quê-đường tiên-sinh tiểu-sử* 黎桂堂先生小史, parue dans le magasin annamite *Nam phong tạp-chí* 南風雜誌, XXV, 1929, part. chin., p. 46-51, 58-63.

(4) Il fut reçu docteur à 27 ans (*Đăng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c. ; cp. la notice du *Nam phong*, début).

(5) *Duyên hà phả kí*, début et append. ; *Đăng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c. D'après les

mémoire (¹). Il fut reçu premier aux examens provinciaux et à celui du doctorat, la 13ᵉ an. *cảnh-hưng* 景興 (1752), mais seulement deuxième à celui du Palais (²). Le 4ᵉ mois de la 17ᵉ an. (mai 1756), on l'envoya enquêter sur l'administration de treize préfets de l'ouest et du sud (³). Nommé *thừa-chỉ* 承旨 de l'Académie, il y resta longtemps et put assister plusieurs fois à l'audience royale (⁴).

Après la mort de Lê Í tôn 黎懿宗 (1759), il fut de l'ambassade de Trần Huy-Phục 陳輝宓 qui alla l'annoncer à la Chine en apportant le tribut (⁵). Il dut être de retour vers la fin de la 22ᵉ an., date de l'arrivée de l'ambassade ts'ing (⁶). Il fut ensuite ensuite nommé traducteur et réviseur à la bibliothèque royale 秘書閣 (⁷).

On le nomma peu après gouverneur adjoint au Hải-dương 海陽. Mécontent d'être éloigné de la cour, il finit par présenter une requête pour se retirer, où, sous prétexte de s'accuser de ses fautes, il faisait son apologie. Elle déplut, et il fut cassé, le 6ᵉ mois de la 27ᵉ an. (juil.-août 1766) (⁸). Cependant, en considération de la vieillesse de son père, on lui accorda de rester à la capitale sans emploi ; il en profita pour présenter un *Commentaire* du 金鑑錄, qui lui valut une récompense (⁹).

---

années cycliques fournies par ces deux derniers ouvrages, il aurait vécu de 1694 à 1782. Les dates principales du *Phả kí* sur Lê Phú-Thứ sont erronées : il lui compte 21 ans en 1724, 80 en 1773 et 93 en 1781 (42e *cảnh-hưng*, mais il faut lire : 四十三年 et non : 四十二年).

(¹) *Phả kí* ; *Cương-mục*, q. 41, fo 29, 少有神童名 ; cp. *Đăng khoa lục sưu-giang*. Cet ouvrage d'inspiration géomantique (no 37) dit qu'il put réciter un registre brûlé, après l'avoir lu une seule fois chez le chef du village. Cp. le *Nam sử tập biên*,

(²) Le *Đặng khoa lục sưu-giang*, l. c., prétend que ce fut parce qu'on l'interrogea sur le *Tcheng-koaan tcheng yao* 貞觀政要, qu'on lui avait justement volé. Cf. *Phả kí*, *Đặng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c. ; *Tục biên*, s. a.

(³) *Cương-mục*, q. 41, fo 29 : 令黎貴惇等采訪西南諸路.

(⁴) *Phả kí*.

(⁵) *Phả kí* ; *Cương-mục*, q. 42, fo 12. Sur Trần Huy-Phục, cp. p. 21, n. 4 ; p. 26.

(⁶) Le *Cương-mục*, l. c., annonce l'arrivée des Chinois au 11ᵉ mois (26 nov.-25 déc. 1761) ; le *Tục biên*, s. a., au 12ᵉ (26 déc. 1761-24 janv. 1762). Le *Cương-mục* et la relation de Lê Qúi-Đôn (ci-après, p. 25) sont les seuls à donner les noms des ambassadeurs. Le *Tong houa lou* 東華錄, K'ien-long, LIII, 26ᵉ an., 2ᵉ mois, 乙酉 sq., les ignore comme le *Tục biên*. Cp. l'art. sur le *Bắc sứ thông lục*, ci-après, l. c.

(⁷) Le 11ᵉ mois de la 23ᵉ an. (15 déc. 1762-13 janv. 1763), d'après le *Phả kí* ; le 10ᵉ mois de la 24ᵉ (5 nov.-4 déc. 1763), selon le *Cương-mục*, q. 42, fº 15*b*. Le *Tục biên* n'en dit rien.

(⁸) *Tục biên*, s. a. : 罷翰林承旨黎貴惇.時朝命爲海陽督同 ... Le *Cương-mục*, q. 42, fº 27, dit qu'il était 参政, conseiller ; le *Phả kí* : 督同參政, adjoint et conseiller. Le *Phả kí* dit qu'il avait offert plusieurs fois sa démission : 累辭不獲. Le *Cương-mục* juge âprement l'attitude de Lê Qúi-Đôn, avec une note de Tự-đức, qui donne le ton.

(⁹) *Kim giám lục chu giải* 金鑑錄註解 (*Phả kí*, entre la 28e et la 30e an.). Nous ne savons pas quel est cet ouvrage. Lê Qúi-Đôn ayant commenté plusieurs recueils

La 28e an. (1767), sur la proposition de Nguyễn Bá-Lân 阮伯璘, docteur de 1731 (1), on le réintégra comme *thiêm-sai* chargé du bureau de la guerre 兵番 et il collabora à l'établissement des règles de jugements (2). Cette même année, il fut de l'équipe chargée de continuer l'histoire royale (3) et devint vice-recteur 司業 du Collège royal (4).

Vers la fin de la 30e an. (1769), il se distingua dans la campagne contre le Trấn-ninh 鎮寧 et l'année suivante il participa aux récompenses (5). A la réforme du recrutement au Thanh-hoá et au Nghệ-an, il fut chargé avec Nguyễn Thục 阮俶 du règlement des levées au Thanh-hoá (6).

Président adjoint de la Cour des censeurs 副都御史, ayant dénoncé des achats de juges, il avait été promu vice-président 侍郎 au ministère des Finances (7). A son retour du Thanh-hoá, il dénonça une corruption de plus de 1000 onces d'argent (8) et fut élevé à l'emploi de vice-président des Travaux publics, chargé de présider la Cour des censeurs, la 32e an. (1771) (9). Il présenta contre les abus administratifs quatre propositions qui obtinrent l'aveu de Trịnh Sâm 鄭森 (10). Il en fit adopter une autre pour abandonner les impôts

---

chinois, on pourrait supposer qu'il s'agit ici du *Kin kien lou* 金鑑錄, de Tchang Kieou-ling 張九齡 (*Sin T'ang chou*, k. 126, fo 7b ; le *Kieou T'ang chou*, k, 99, fo 6, orthographie : 鏡 au lieu de 鑑). Mais le *Tục biên*, 30e an., 2e mois, annonce un *Kim giám lục* présenté par Nguyễn Hoãn 阮俒 (sur lequel no 30, § VII, p. 68, n. 1), prévenant un souhait du prince, 王 [Trịnh Sâm] ; et le *Cương-mục*, q. 43, fo 16b, change le titre de cette compilation en *Tiềm long thật-lục* 潛龍實錄. Il existe, par ailleurs, une généalogie anonyme des Trịnh, de titre analogue, c'est le *Kim giám thật-lục* 金鑑實錄 (ms. A, 2395, 35 fos). Adaptation en *quốc-ngữ*, sous le titre de *Trịnh-gia chính phả* 鄭家正譜, par Trịnh Như-Tấn 鄭如鐄, *hiệu* Nhật-nham 日岩, Hanoi, 1933, 8o 125 p.) Il est difficile de décider dans l'état actuel.

(1) Cf. no 90.

(2) 僉差知兵番, 參定勘訟條格 (*Phả kí*, s. a. Le *Cương-mục* q. 43, fo 8, dit qu'il fut nommé *thị-thư* 侍書 du 6e degré. Le *Tục biên*, s.a., place la requête de Nguyễn Bá-Lân au 8e mois ; le *Phả kí*, au 9e, le *Cương-mục*, au 7e).

(3) *Tục biên*, s. a. ; cp. ci-près, p. 22. Le *Phả kí* saute ceci jusqu'à la 30e an.

(4) *Cương-mục*, q. 43, fo 12 *bis*.

(5) Le *Tục biên*, 31e an., annonce l'expédition après le 8e mois et la pacification au 2e mois de la 31e an. (1771) ; il ne nomme Lê Quí-Đôn qu'au 5e mois, dans la liste des officiers récompensés. Le *Cương-mục*, q. 43, imite le *Tục biên* pour le début de l'expédition, fo 26, mais la termine au 1er mois, fo 27 s., et ne parle pas de récompenses. Le *Phả kí* commence la campagne au 9e mois et place la récompense au 7e de l'année suivante.

(6) Les trois textes placent l'évènement au 7e mois, mais la 31e an., selon le *Tục biên*, s. a., et le *Cương-mục*, q.43, fos 29b-30 ; la 30e an. suivant le *Phả kí*.

(7) *Phả kí*, 31e an., 5e mois ; *Cương-mục*, q. 43, fo 34b.

(8) *Cương-mục*, l.c.

(9) *Id.*, après le 10e mois ; *Tục biên*, s.a., *Phả kí*, 10e mois.

(10) A la suite de sa dernière nomination suivant le *Tục biên* et le *Cương-mục*, l. c ; à sa vice-présidence, i. e. un an plus tôt, selon le *Phả kí*. Dans le *Cương-mục*, une note de Tự-đức accuse d'agitation ambitieuse la démarche de Lê Quí-Đôn.

sur les produits des champs d'Etat 官田 et des impôts personnels non payés(1). La 33e an. (1772), on l'envoya enquêter à Lạng-sơn sur la conduite des mandarins et la misère du peuple (2); il critiqua dans un rapport le gouverneur Lê Doãn-Thân 黎允伸, qui fut destitué (3). Il fit rétrograder Trần Huy-Phục 陳輝淧, ministre des Rites, coupable d'une offense au *chúa* (4). Ce zèle eût suffi à le faire haïr. Le 10e mois, aux examens de la Cour, il donna pour sujet quatre caractères tirés de Mencius : 徒杠輿梁 (5), qu'on interpréta comme un présage funeste pour les maisons du roi et du *chúa* (6).

Le 4e mois de la 34e an. (1773), la sécheresse désolant le pays, il exposa en 5 articles la manière dont les anciens appelaient la concorde et repoussaient les révolutions (7). Il plut le lendemain, le *chúa* composa un poème sur la pluie, 王賦雨詩, et Lê Quí-Đôn entra au palais des Trịnh, comme adjoint 陪從 de l'eunuque Phạm Huy-Đĩnh 范輝琁 (8), avec lequel il lia partie : il multiplia ses attaques et blessa beaucoup de gens (9). Préposé avec Nguyễn Nghiễm 阮儼 et Nguyễn Phương-Đĩnh 阮芳挺 (10) aux affaires du peuple (11), ils furent chargés de refaire les registres d'immatriculation 戶籍, afin de connaître la vérité sur le nombre des individus soumis à l'impôt et aux corvées. Il s'y montra si dur qu'on afficha secrètement à la porte du palais une supplique de le renvoyer et remplacer par Hoàng Ngũ-Phúc 黃五福, qui lui fut adjoint (12).

---

(1) *Phả kí*, 32e an., 3e mois.

(2) *Id.*, s. a., 2e mois, *Cương-mục*, q.44, fo 1 *b*, 3e mois.

(3) *Cương-mục*, l. c.

(4) Trần Huy-Phục, employé au Cabinet d'études 經筵, avait gagné la faveur du roi et marié son fils à une princesse Lê : *Tục biên*, 33e an., après le 4e mois ; *Phả kí*, s. a., 5e mois ; *Cương-mục*, q. 44, fo 2 *b*, 6e mois. Le copiste du *Phả kí* écrit à tort : 吏部.

(5) Ces quatre caractères ne sont qu'un mémento du passage de Mencius, IV, 2 下. 2 (離婁). La spéculation vaticinante pouvait y voir plusieurs signes : l'allusion au nom interdit de Trịnh Giang 鄭杠, frère aîné ennemi de Trịnh Dinh 鄭楹, père de Trịnh Sâm, protecteur de Lê Quí-Dôn, et aussi à 杠 = 扛 et 輿 = [大]舉, = porter sur l'épaule + un cercueil.

(6) *Tục biên* et *Phả kí*, s. a.

(7) 古人召和弭變之道, *Tục biên*, s. a.; *Phả kí*, s. a. Le *Cương-mục* passe le détail sous silence.

(8) Ou 錠. Cf. *Cương-mục*, q. 43, fo 10 *b*.

(9) *Tục biên*, l. c. Le *Phả kí* ajoute qu'il reçut là le titre de marquis Dĩnh-thành 穎成侯. Le *Cương-mục*, qui n'aime point Lê Quí-Dôn, l'accuse, q. 44, fos 4 *b*-5, de s'être rendu redoutable au palais des Lê et d'en avoir par la crainte vidé les audiences mensuelles au profit des Trịnh. Il se peut qu'une part au moins des autres courtisans l'aient simplement imité par le penchant naturel qui les portait du côté de la vraie puissance.

(10) Sur Nguyễn Nghiễm, v. no 30 § VI, p. 66. Sur l'eunuque Nguyễn Phương-Dĩnh, cf. *Cương-mục*, q. 40, fo 26 *b*.

(11) 掌督民政, *Tục biên*, après le 5e mois ; *Phả kí*, l. c.

(12) *Tục biên*, l. c. ; *Cương-mục*, q. 44, fo 6 (v. sa note fo 7).

La 35e an. (1774), au 2e mois, il y eut famine au Nghệ-an. Lê Quí-Đôn proposa six mesures qui ne furent pas appliquées (1). Le même mois, avec Phạm Huy-Đĩnh, il releva les champs non inscrits le long de la mer ; il les munit de digues et fit un appel aux volontaires pour les coloniser (2). Le 10e mois (nov.), Trịnh Sâm partant avec une nouvelle armée dans le sud, laissa Nguyễn Đình-Thạch 阮廷石, Nguyễn Hoản, Nguyễn Đình-Huấn 阮廷訓 (3) et Lê Quí-Đôn pour garder la capitale et expédier les affaires (4). Ce jour-là, Lê Quí-Đôn publia un ordre aux armées en 24 articles (5). La 36e an. (1775), il fut un des directeurs de la suite du *Toàn thư* (6). Le 10e mois (oct.-nov.), il fut président des censeurs, Ngô Thì-Sĩ 吳時仕 adjoint (7). Son fils Lê Quí-Kiệt 黎貴傑 fut emprisonné pour fraude aux examens (8). Le 12e mois (janv.-fév. 1776), Lê Quí-Đôn passa à la direction de l'armée du sud sous Bùi Thê-Đạt 裴世達 (9) ; ils en furent tous deux rappelés le 8e mois de la 37e an. (sept.-oct. 1776) (10). Au 10e mois (nov.-déc.), Trịch Sâm supprimant le Bureau

---

(1) 然亦徒爲具文而已, *Tục biên*, s. a. ; *Phả kí*, s. a. Les six mesures étaient : obliger les riches de la région à donner riz et argent, suspendre les impôts des douanes, renforcer la garde maritime, renoncer aux impôts non payés, suspendre le jugement des procès et obliger les autorités à bien s'informer des misères du peuple. Le *Cương-mục* n'en dit rien.

(2) 度田沿海外額田, 築五 (var. 立) 堤防, 召募耕作. Le *Tục biên*, l. c., donne à Phạm Huy-Đĩnh le titre de gouverneur du Sơn-nam 山南鎮守. Le *Phả kí* ne parle que des plages du Sơn-nam 山南沿海額外田. Le *Cương-mục*, q. 44, fo 7, précise une autre version : « Il récupéra plus de 9000 *mẫu* de terres échappées à l'impôt, les fit inscrire au rôle et les y soumit ; beaucoup lui en vouèrent rancune », 得漏額田九千餘畝各登額租, 人多怨之. Le *Tục biên*, s. a., avant le 6e mois, dit seulement qu'on fixa le régime d'impôts suivant la capacité de ces nouvelles terres : 定山南額外田稅. 初命度沿海田, 得漏外九千餘畝, 命隨地力定稅有差.

(3) Sur Nguyễn Đình-Thạch, *Cương-mục*, q. 41, fo 22 *b* ; sur l'eunuque Nguyễn Đình-Huấn, *id.*, q. 40, fo 26 *b*.

(4) 居 (var. 留) 守便宜行事. *Tục biên*, et *Phả kí*, l. c. Cp. *Cương-mục*, q. 44, fo 18.

(5) *Tục biên*, l. c.

(6) Cf. no 30, § VII, p. 67 ; *Phả kí*, s. a.

(7) *Tục biên* et *Phả kí*, s. a. Le *Cương-mục* n'en dit rien. Sur Ngô Thì-sĩ, v. no 30, § VII, p. 66, n. 3.

(8) Pressé par Lê Quí-Đôn, un candidat plus fort lui avait passé sa composition. Le *chúa*, considérant que Lê Quí-Đôn était un grand ministre, l'épargna lui-même : 王以悖大臣置不問其事. *Tục biên*, s. a. Le *Phả kí* tait l'affaire. Dans le *Cương-mục*, q. 44, fo 27 *b*, Tự-đức moralise en marge contre Lê Quí-Đôn et Trịnh Sâm.

(9) *Cương-mục*, l. c., fo 28 *b*.

(10) *Id.*, fo 34. Le *Phả kí* n'en dit rien à la 36e an. ; à la 37e, il dit assez obscurément que Lê Quí-Đôn entra le 1er mois au Palais du sud (?), conseiller secret pour le Quảng-nam et le Thuận-hóa, puis gouverneur au Thuận-hóa et, le 10e mois, chargé d'une enquête sur les crimes laissés impunis : 正月召入南宮, 密議廣順邊事, 尋復命爲順化督視協鎮撫. 十月奉旨審讞滯獄. Le *Tục biên* s. a., semble lacuneux et ne note que la nomination de Bùi Thê-Đạt ; l'année suivante il annonce sa mort et son remplacement par Phạm Ngô-Cầu 范吳俅 comme gouverneur du Thuận-hóa.

de gouvernement 務司 du Thái-Nguyên 太原, Lê Quí-Đôn aurait fait en outre réduire le nombre des mandarins des *huyện* et *châu* de la province [1]. L'année suivante (1777), avec d'autres officiers revenus du sud, il fixa le nombre des soldats et la somme des impôts à lever au Thuận-hóa [2] ; avec un autre il enquêta sur les rentrées et sorties de riz depuis l'année *giáp-ngọ* 甲午 (1774) [3]. Le 6e mois (juil. 1777), directeur du Bureau des finances 戶番, il dénonça et fit casser nombre de mandarins concussionnaires [4].

La famine à cette époque était endémique [5]. Un été de sécheresse, Trịnh Sâm ordonna d'exprimer sans détour des avis : Lê Thè-Toại 黎世瑤 [6], ancien conseiller du Thanh-hoá, critiqua vivement Lê Qúi-Đôn et Nguyễn Lê [7] et proposa leur mise en jugement pour gagner le pardon du royaume et la pluie du ciel ; le *chúa* n'écouta pas ce mandarin [8]. La sévérité de Lê Qúi-Đôn pour les autres ne le mit d'ailleurs pas à l'abri de toute attaque. Le chef indigène de Tụ-long 聚隆, au Tuyên-quang 宣光 [9], l'accusa d'avoir provoqué sa révolte en voulant le pressurer, et il fut rétrogradé [10].

---

(1) *Cương-mục*, q. 44, fo 35.

(2) *Id.*, q. 45, fo 1 ; *Phả kí*, s. a.

(3) *Phả kí*, l. c.

(4) *Tục biên* (copies *C* et *G*), s. a., 按, (la copie *F* n'a pas cette remarque) ; *Phả kí*, l. c.

(5) Cf. *Tục biên*, 38e an. : 時連年饑, 民多流散, 饑莩相望 ; 39e an. : 時連年饑荒, 民多相聚爲盜. Cp. *Cương-mục*, q. 45, fo 10.

(6) Suc Lê Thè-Toại, cp. *Tục biên*, 31e an. *cảnh-hưng* (1770), qui orthographie 燧.

(7) *Alias* Nguyễn Khản. Cf. no 30, § VII, p. 68, n. 2.

(8) *Cương-mục*, q. 45, fo 8, 4e mois de la 39e an. (27 avril-25 mai 1779). Les mss. du *Tục biên*, s. a., 5e mois, ont seulement : 大饑. Les reproches, suivant le *Cương-mục*, étaient, pour Lê Quí-Đôn : la fourberie, l'ambition, la fraude à l'examen de son fils, l'incompétence, et d'avoir les pupilles agitées, 不定, dénoncées par Mencius : 觀其眸子, 人焉廋哉. Cette phrase du *Mencius*, IV, 上, 15, se rapporte à des pupilles obscurcies, 眊, reflet d'un cœur mauvais : 不正. Peut-être faut-il corriger 定 en 正.

(9) Auj. Tou-long 都龍, au Yun-nan, auquel le district est passé par le traité de 1887. Cf. R. Deloustal, *Les mines de Tụ-long*, in *Rev. indoch.*, nov.-déc. 1923, p. 307 s. ; Bonifacy, *Le canton de Tụ-long et la frontière sino-annamite*, in *id.*, mai-juin 1924, p. 299 s.

(10) Le *Tục biên* rapporte la chose à la 38e an. *cảnh-hưng* (1777). Le *Phả kí* naturellement la saute. Le *Cương-mục*, q. 45, fos 16-17, la résume au 7e mois de la 40e an. (août-sept. 1779). Elle ne put être antérieure à la diatribe de Lê Thè-Toại, qui ne l'aurait pas oubliée. D'autre part, l'affaire suivante de la soumission des pirates semble s'accorder avec cette rétrogradation et un passage de la notice de Phan Huy-Chú sur Lê Qúi-Đôn, disant qu'il reçut une fonction militaire, 改武職, au printemps de l'an. *mậu-tuất* 戊戌 (1778) ; son poste de juge lui fut d'ailleurs bientôt rendu (ci-après). Si l'on suppose un rapport de succession de la rétrogradation à l'emploi militaire et à la soumission des pirates, il faut admettre la date du *Tục biên* pour Tụ-long et avancer celle de la tentative de Lê Thè-Tọai, qui semble pourtant avoir pour elle la mention : 大饑 du *Tục biên* ; au contraire, la mention de l'année cyclique dans Phan Huy-Chú paraît appuyer la relation présumée. D'après le *Tục biên*, Houang

Le 7e mois de la 39e an. (août-sept. 1778), Lê Qúi-Đôn obtint la soumission des pirates suscités par la famine, pourchassés par la flotte du Ñghệ-an [1]. La 41e an. (1780), Ngô Thì-Nhiệm retiré [2], Lê Qúi-Đôn dut terminer l'instruction du procès de Trịnh Tôn [3]. La 42e an. (1781), il se retira pour le deuil de son père [4]. Vers la fin de l'année suivante, à l'avènement de Trịnh Cán 鄭 檊, calomnié par un favori du nouveau *chúa*, il fut dégradé [5]. L'hiver de 1783, on l'adjoignit au gouverneur du Nghệ-an. Il mourut peu après [6]. On l'a appelé le Wang Ngan-che 王 安 石 de l'Annam [7]. Il a beaucoup écrit, sur tous les sujets, et ses ouvrages, bien qu'assez lâches, sont une mine de renseignements pour l'histoire annamite et celle des lettres chinoises en Annam. A trois exceptions près, je n'en connais que des copies manuscrites.

Wen-t'ong 黃 文 桐, chef héréditaire exploitant les mines de Tụ-long, payait un impôt en cuivre; il fut maltraité et emprisonné par Lê Qui-Đôn et le *xuất-nạp* 出 納 Chu Xuân-Hán 朱 春 漢 († en 1780, cf. *Cương-mục*, q. 45, fo 22); mais il acheta ses gardiens, s'enfuit, se révolta, et vint investir Tuyên-quang et Sơn-Tây; battu par Nguyễn Khản, celui-ci lui dépêcha un envoyé pour l'exhorter à se rendre, il fit son accusation, que Nguyễn Khản transmit. D'après le *Cương-mục*, le prétexte du rançonnement avait été son défaut de payer l'impôt, chose qui arrivait dans ces mines lointaines, et la somme exigée atteignait 3.000 onces d'argent. Le même *Tục biên*, séparant les faits que le *Cương-mục* rassemble en employant certaines expressions qui se retrouvent dans le *Tục biên*, mentionne au 7e mois de la 40e an. une expédition contre Tụ-long, et au 2e mois de la 41e (mars-avril 1780) la reddition et le pardon de Houang Wen-T'ong. Sur ce dernier et sur les mines, v. encore Deloustal, l. c., p. 338s., qui se fonde justement sur Lê Qúi-Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, 封 域 (sur lequel ci-après, p. 26). Corriger seulement pour la mine de Bán-gia 半 加, p. 340 de Deloustal, les trois dates cycliques, en 1757, 1772 et 1773: cette dernière date, qui suppose les autres, est, à une année près, celle du *Tục biên*, s. a. 35e *cảnh-hưng* (1774) et du *Cương-mục*, q. 44, fo 12. Pour les débuts de l'exploitation des mines, cp. *Cương-mục*, q. 42, fo 15 (23e an. *cảnh-hưng*, 1762).

(1) Les deux chefs de ces pirates ne sont connus que par leur prénom: Thục 淑 et Toại 遂. Ils étaient du An-quảng 安 廣 (auj. Quảng-yên et Hải-ninh). *Tục biên*, s. d. Cp. *Cương-mục*, q. 45, fos 10 s.; *Phả kí*, s.a..

(2) V. no 30, § VII, p. 73, n. 1.

(3) L.c., n. 2. C'est la version des copies *C* et *G* du *Tục biên*, s, a., et du *Cương-mục*, q. 45, fo 32. La copie *F* du *Tục biên* ni le *Phả kí* n'en parlent pas.

(4) *Phả kí*, s. a., 1er mois. Le *Phả kí* termine ici la biographie de Lê Qúi-Đôn.

(5) Phan Huy-Chú, q. 11, notice citée.

(6) A 58 ans à la chinoise d'après Phan Huy-Chú et le *Bị khảo*, l. c.; à 59 ans, le 14 du 4e mois de la 45e an. (2 juin 1784), au village de Nguyễn-xá 阮 舍, *h.* de Duy-tiên 維 先 (auj. au Phủ-lý), où il fut enterré, d'après la vie anonyme publiée dans le *Nam phong*, l. c., p. 62.

(7) *Đăng khoa lục sưu-giang*, l. c.; Tự-đức in *Cương-mục*, q. 42, fo 27 (cp. ci-dessus). Le *Bị khảo*, l. c., le juge étroit et précipité, sans véritable grandeur dans ses actes heureux ou non: 性 褊 躁, 其 處 得 失 之 間 未 能 以 綽 然 也.

Œuvres de Lê Quí-Đôn (1).

I. Histoire, mémoires et notes historiques.

1. *Đại Việt thông sử* 大越通史 (2) [*Histoire complète du grand Việt*]. Elle avait 30 q. d'après Phan Huy-Chú, q. 42. Il en reste un nombre mal défini en trois parties de longueur très inégale, avec une préface de l'auteur datée du second mois d'automme de la 10e an. *cảnh-hưng* (1749) : 1. 帝紀 Annales royales, 2 q. (de la révolte de Lê Lợi en 1418 à la 6e an. *thuận-thiên* 天順 (1433) ; 2. 藝文志 Bibliographie, 1 q. (c'est la liste à la base du présent travail) ; 3. 列傳 Biographies, qs q. (*a*. reines et concubines royales) ; *b*. princes royaux ; *c*. ministres de Lê Lợi ; *d*. sujets révoltés, de la fin des Trần, y compris les Annamites au service des Ming, aux Mạc ; *e*. les rois Mạc, du fondateur à la reprise de Cao-bằng, 1527-1677). Les chap. en sont mal ou point numérotés : A. 1389, A. 2759. *Sources*, p. 635-36. Phan-Huy-Chú, *l. c.*, signale après une *Suite* de l'histoire royale, *Quốc sử tục biên* 國史續編, en 8 q., par Lê Quí-Đôn, de 1533 à 1675, auj. perdue ou confondue avec le *Tục biên* (cp. n. 30, § VII, p. 67).

2. *Phủ biên tạp lục* 撫邊雜錄 [*Mélanges sur le gouvernement des marches*]. 6 q. Préf. de l'auteur, le 15 du 8e mois de la 37e an. *cảnh-hưng* (27 sept. 1776). Postface de Ngô Thì-Sĩ (*infra*, n° 30, § VII, p. 66, n. 3), le 1er du 10e mois de la 38e an. (31 oct. 1777). C'est une monographie des provinces du Centre-Annam reconquises sur les Nguyễn. 1. Histoire de la fondation et de la restauration du Thuận-hóa 順北 et du Quảng-nam 廣南, avec la liste des *phủ*, *huyện*, villages, etc., de ces deux provinces.-2. Monts et fleuves, citadelles, résidences, routes, gués et étapes. — 3. Tableaux des champs publics et privés : nombre, produits ; anciennes règles de l'impôt du riz ; anciennes règles des fonctionnaires, officiers et soldats des garnisons : *trấn* 鎮 et *doanh* 營 ; habitants soumis à l'impôt et au service militaire. — 4. Administration des hautes régions ; impôts sur les bacs, les marchés, les mines de métaux ; règlements des transports. — 5. Hommes distingués ; vers et proses. — 6. Produits ; mœurs. — A. 184, A. 1175. Phan Huy-Chú, q. 45 ; *Sources*, p. 636.

3. *Bắc sử thông lục* 北使通錄 [*Relation complète d'une ambassade au Nord*]. 4 q. Préf. de l'auteur, l'an *quí-vị* 癸未 de *cảnh-hưng* (1763). Une notice 題辭, ajoutée par lui la 41e an. (1780), le définit ainsi : « Depuis l'hiver de l'an. *mậu-dần* 戊寅 (1758) de *k'ien-long*, où j'ai reçu l'ordre, et de l'an. *kỉ-mão* 己卯 (1759), où j'ai préparé mon départ, [jusqu'au] printemps de l'an. *canh-thần* 庚辰 (1760), où j'ai passé la porte [frontière] ; à l'an. *tân-tị* 辛巳 (1761) où, mon affaire terminée, je suis rentré en Annam, et au printemps de *nhâm-ngọ* (1762), où je suis arrivé à la capitale : les rapports et communications à mon gouvernement, les pays traversés, les routes, les mœurs, ainsi que les relations officielles et de convenance, prières, récompenses, conversations, la correspondance avec l'Empire, tout s'y trouve », 北使通

---

(1) Nous ne décrivons ici que les ouvrages attribués à Lê Quí-Đôn que nous avons vus, en faisant les réserves qui s'imposent pour quelques-uns.

(2) Var. du titre : *Hoàng Việt thông sử* 皇越通史, *Lê triều thông sử* 黎朝通史, *Tiền triều thông sử* 前朝通史.

錄四卷,自乾隆戊寅冬奉命,己卯治行,庚辰春渡關,辛己竣事南歸,壬午春到國,政府奏啟咨移傳報諸文書,行送山川,道里,風俗,諸事迹,東札往復,禮文交際,祈禱犒賞,話談應對,與上國咨報公文,皆在焉 (1)... A la fin de la relation, des préfaces données par des Chinois à Lê Quí-Đôn pour ses ouvrages, comme le *Quần thư khảo biện* et le *Thánh mô hiền phạm lục* (ci-après). Phan Huy-Chú, les *Sources*, la biogr. anonyme du *Nam phong* ne la mentionnent pas. Aurousseau l'a signalée, *BEFEO.*, XX, 4, p. 23. Le ms. A. 179 n'a que les q. 1 et 4. — De cette ambassade proviennent les 2 recueils qui viennent d'être nommés et le *Liên châu thi tập* 聯珠詩集 (2), 4 q., plus de 400 pièces composées par Lê Quí-Đôn, Trần Huy-Phục, etc., avec les réponses de lettrés chinois et coréens. Ce dernier recueil se trouve dans Phan Huy-Chú, q. 43 *sub fine*, parmi les itinéraires poétiques d'ambassades (cp. *infra*, n° 106, etc.).

4. *Kiến văn tiểu lục* 見聞小錄 (2) [*Notices des choses apprises*]. Phan Huy-Chú, q. 45, lui donne 3 q. Les copies en annoncent 12 à la table : 1. 箴儆, 2-3. 體例, 4. 篇章, 5. 才品, 6-8. 封域, 9. 禪逸, 10. 靈逸, 11. 方術, 12, 叢談, parmi lesquels le 11e manque et le 3e est peut-être confondu avec le 2e, les 7e et 8e avec le 6e. Sous chacune de ces rubriques, Lê Quí-Đôn a groupé sans ordre des notes tirées ou inspirées de ses lectures chinoises et annamites : données nombreuses, parfois imprécises ou inexactes, mais pleines d'intérêt, sur tous les sujets touchant à l'histoire et à la civilisation de l'Annam, en général de la fin des Trần à l'époque de l'auteur. Sa préf. est datée de la 1re décade du 5e mois de l'an. *đinh-dậu* 丁酉 [38e] de *cảnh-hưng* (juin 1777). A. 32. *Sources*, p. 636 et n° 130 (3).

II. Recueils divers.

5. *Quế-đường thi tập* 桂堂詩集 [*Recueil des Vers de Quế-đường*]. 4 q., d'après Phan Huy-Chú, q. 43, qui fait leur éloge. La copie de l'EFEO., A. 576, n'a que deux q. : 1. Vers en échange, 2. Sujets divers. Ils sont annotés. On y lit entre autres la date de l'an. *đinh-mão* 丁卯 (1747). Ngô Thì-Hoàng 吳時備, frère de Ngô Thì-Nhiệm, a écrit pour eux une préf. ap. *Ngô gia văn Phái* 吳家文派 (玄齋公遺草). — *Quế-đường văn tập* 桂堂文集 [*Recueil des Proses littéraires de Quế-đường*]. 4 q., d'après Phan Huy-Chú, *l. c.*, qui les vante aussi. Les mss. de l'EFEO. (A. 270, A. 1320), intitulés *Quế-đường di tập* 桂堂遺集 [*Ecrits laissés par Quế-đường*] ne contiennent aucune *prose* littéraire et semblent reproduire un apocryphe (4).

---

(1) Cp. ce qui est dit de l'ambassade ci-dessus, p. 19.

(2) Titre emprunté au recueil chinois des frères Teou 竇 (*Sin T'ang chou*, k. 175, f° 1 *b*). Cp. n° 115.

(3) Des passages importants des q. 6-8 ont été traduits par Deloustal. Cp. *supra*, p. 23, n. 10.

(4) Il n'ont pas de préface et comprennent une monographie de Hanoi et de son ancienne province : *Thượng kinh phong-vật chí* 上京風物志, avec un *Appendice*. La monographie parle à la fois de la « grande pacification de la dynastie régnante » 皇朝大定之後 (début) et de « Lê Tổ » 黎祖, de « Trịnh, prince Tĩnh » 鄭靖王, et du « roi Lê, chassé » 黎出帝 (plus loin), qui ne peuvent être que d'un auteur du début des Nguyễn. L'*Appendice* est fait de 3 morceaux : 1. *Đinh phả truyền văn* 丁譜傳聞 (tradition sur les Đinh royaux), 2. *Sứ tinh hữu danh* 使星有名 (ambas-

6. *Vân-đài loại ngữ* 芸臺類語 [*Propos, par genres, du Cabinet au* yun (1)], 4 q. (Phan Huy-Chú, q. 45). Les mss. en ont neuf: 1. 理氣, 2. 形象, 3. 區宇, 4. 典彙, 5. 文藝, 6. 音字, 7. 書籍, 8. 仕規, 9. 品物. Il y a là un millier d'articles extraits de livres chinois, en général jusqu'aux Ming, et parfois rares, comme le *Song houei-yao* 宋會要. Il y est quelquefois question de l'Annam, p. ex. à l'occasion des monnaies, des plantes et poissons (q. 9). Préf. de l'auteur, au *Kính-nghĩa đường* 敬義堂, le 15 du 2e mois d'automne de l'an. *qui-tị* 癸巳 [34e] *cảnh-hưng* (fin sept. 1773) et de Trần Danh-Lâm 陳名霖 (2), le 1er du 2e mois d'automne de la 38e an. (2 sept. 1777). A. 141, A. 1258, A. 1338. *Sources*, p. 636 et no 125.

7. *Toàn Việt thi lục* 全越詩錄 [*Recueil complet des poésies du Việt* (3)]. D'après Phan Huy-Chú, q. 43 *in fine*, il fut composé par ordre, 奉旨編集, et il avait 20 q. Les mss. en ont 15, plus un appendice, et parfois seulement les 6 premiers. Les 15 q. comprennent près de 200 auteurs, des Lí à la fin des Lê, en extraits souvent copieux, quelques-uns en recueils complets (cp. nos 86, 90). La préface n'est pas datée. C'est le plus complet des recueils de vers annamites (A. 1262). Il venait à la suite du *Việt âm thi tập* (cf. no 69), du *Tinh tuyển thi tập* (no 77 (4) et du *Trích diễm thi tập* (no 78) ; il précédait le *Thi tuyển* (ci-dessus, p. 14), le *Minh đô thi vị* (p. 15, n. 3) et le *Việt thi tục biên* (p. 15 et n. 2). — Lê Qui-Đôn avait composé un recueil parallèle pour la prose littéraire, le *Hoàng Việt văn hải* 皇越文海 (5), et un autre pour les textes de félicitation des lauréats aux examens de doctorat depuis la Restauration, le *Chỉ sĩ trướng văn tập* 致仕帳文集, 4 q. (Phan Huy-Chú, l. c.).

III. Philosophie chinoise.

9. *Thư kinh diễn-nghĩa* 書經衍義 (6) [*Explication du Chou king*]. 3 q. Imprimé. Préf. de l'auteur, le 2e mois d'automne de la 33e an. *cảnh-hưng* (sept. 1772). Postf. de Lí Trần-Quán 李陳琯 (7), la 39e an., 1778 (A. 1251). Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*. — Phan Huy-Chú signale, là, une explication du *Yi king : Dịch kinh phu thuyết* 易經膚說, en 6 q., par Lê Qui-Đôn, et il en reproduit la préf. La vie anonyme du *Nam phong*, l. c., p. 63, lui attribue en plus une série de commen-

sade de Mạc Đĩnh-Tri 莫挺之 aux Yuan sous Trần Anh-tôn 陳英宗), 3. *Lí-học lưu phương* 理學流芳 (sur les philosophes annamites en général et Chu An (no 56) et Nguyễn Bỉnh-Khiêm (no 99) en particulier; la notice sur Chu An reproduit une inscription de Nguyễn Công-Thể 阮公寀, docteur de 1715 [*Đăng khoa lục*, q. 3, fos 43 et 51b]).

(1) Le *yun* 芸 est une herbe employée déjà sous les Han pour chasser les insectes des livres, d'où: 芸編 = livres, 芸臺, 芸署, 芸窗 = bibliothèque. V. *Ts'eu-yuan*, s. v., et aussi le *Siu pou wou tche* 續博物志, k. 3 (ap. *Pai hai ts'iuan chou* 稗海全書). Cp. A. Stuart, *Chinese Materia Medica*, Vegetable kingdom, Changhai, 1911, p. 394: sanderac ?

(2) Docteur de la 3e an. *vĩnh-khánh* 永慶, 1731 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 52 b).

(3) Var.: *Toàn Việt thi tập* 全越詩集 et *Biên định* 編定 *Toàn Việt thi tập*.

(4) Cp. le jugement de Lê Qui-Đôn sur ces trois recueils dans son *Kiến văn tiểu lục*, 篇章.

(5) Je n'en ai pas trouvé trace. Il faut se contenter pour la prose littéraire du *Hoàng Việt văn tuyển* (*supra*, p. 14, n. 6).

(6) Var.: 演義.

(7) V. no 120.

taires sur les classiques: *Xuân-thu lược-luận* 春秋畧論, *Thi thuyết* 詩說, *Lễ thuyết* 禮說; je ne les ai pas vus (1).

10. *Quần thư khảo biện* 羣書考辨 [*Examen de tous les livres*]. 4 q. selon Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*, qui reproduit la préf. de l'auteur. L'EFEO. en a deux copies (A. 252 et A. 1872) en 2 q. Ce recueil sur les classiques et les histoires chinoises jusqu'aux Song a dû être fabriqué ou achevé en Chine, car il contient une préf. de l'auteur datée du 1er du 8e mois de la 22e an. *k'ien-long* (13 sept. 1757), la préf. et les jugements du Chinois Tchou Pei-lien 朱佩蓮 et celle de l'ambassadeur coréen Hong Kye-hi 洪啟禧 (2), du 1er mois de la 26e an. (fév. 1761). Elle a de plus une lettre de Li Hui-Cuñ 李徽中, autre Coréen, et une postf. de l'auteur, toutes deux sans date. Un exemplaire imprimé en était à Huê en 1904 (*Sources*, p. 636, n. 2). — Le *Thánh mô hiền phạm lục* 聖謨賢範錄 [*Modèles des saints et des sages*], 12 q. de préceptes et notes édifiantes tirés du chinois, remonte à la même époque: préfaces de l'ambassadeur coréen et des Chinois Tchou Pei-lin et T'ai Tchao-yu 泰朝釪 à la même 26e an. *k'ien-long*. Ms. A. 846.

11. *Âm trắt văn chú* 陰隲文註 [*Commentaire du* Yin tche wen]. 2 q. Imprimé chez l'auteur la 42e an. *cảnh-hưng* (1781), après la révision 校 de ses élèves: Đỗ Nguyễn-Tuân 杜阮洵, etc., et de ses fils: Lê Qui-Thuần 黎貴諄, etc. Notice de l'auteur, reproduite dans Phan Huy-Chú, q. 44, datée à la chinoise: 46e an. *k'ien-long*, et à l'annamite: 42e *cảnh-hưng* (1781). Postfaces de son père Lê Trọng-Thứ, marquis Diễn-phái 衍派, ministre de la Justice, l'an. 1782, et de Bùi Huy-Bich (*supra* p. 14, n. 6), l'an. 1781. Il en existe une édition de la 20e an. *minh-mạng* 明命 (1839), ornée d'un dessin représentant le dieu Wen-tch'ang 文昌帝君, et augmentée de *ses* nouveaux conseils, q. 2, fos 62-75. On entrevoit ici la façon utilitaire dont s'embrouillent et se transforment les reproductions de textes et la complication mal démêlable, qui en résulte à la longue quand ils ne sont pas détruits ou remplacés. L'opuscule chinois, en 541 caractères, n'occupe que les 3 premiers fos (3). Le commentaire de Lê Qui-Đôn se fonde sur celui de Song Sseu-jen 宋思仁, des Ts'ing (*Yin tche wen tchou* 陰隲文註, 2 k., 1776 (4)) et les 283 exemples qui l'illustrent sont tous empruntés à l'histoire chinoise. L'édition et le commentaire de cet anonyme

(1) L'EFEO. possède un ms. intitulé: *Xuân-thu nghĩa lệ tổng luận* 春秋義例總論 sans indication d'auteur ni de date: A. 1435. Je ne sais si c'est l'œuvre de Lê Qui-Đôn.

(2) Ces échanges littéraires entre Coréens et Annamites à l'occasion d'ambassades à Pékin ont été assez nombreux.

(3) Hia Hin 夏炘 (*hao* T'ao-fou 弢甫), dans une préface sur un commentaire de Kao Meou-ts'ai 高茂才 intitulé *Yin tche wen tche-yi* 陰隲文制繹, suppose l'opuscule, du *Tao ts'ang* des Song, parce qu'il est écrit en style *sseu-lieou* 四六 comme le *Kan ying p'ien* 感應篇 et qu'il ne cite que des personnages des Song. Il n'est pas dans le *Tao ts'ang* de la *Commercial Press*. La bibliographie du P. Wieger, *Taoïsme*, I, ne le mentionne qu'en dehors, Index X, p. 314. On le trouve encore en Annam en particulier dans l'éd. faite la 29e an. *tự-đức* (1876) du *King sin lou* 敬信錄 de 1749.

(4) Basé à son tour sur les commentaires anciens et sur un recueil de Houang Tcheng-yuan 黃正元 en 1761 (cf. la notice de Lê Qui-Đôn). Cp. le commentaire chinois anonyme *Wen tch'ang ti-kiun tsin kiai Yin tche wen* 文昌帝君親解陰隲文, 1845.

semi-taoïque, comme les notices et les citations de poètes bouddhistes dans ses autres œuvres, montre que le confucéisme de Lê Qúi-Đôn flottait un peu (1).

12. *Danh thần lục* 名臣錄 [*Recueils des ministres célèbres*]. Ce livre est signalé dans Phan Huy-Chú comme un ouvrage biographique en 2 q. Les recueils de ce genre ont été assez nombreux (cp. *Sources*, nos 24, 3, 46). L'EFEO. en a quelques-uns mss., anonymes et sans date, mélanges plus d'un coup fabriqués après entente entre petits lettrés et copistes à la feuille. Le seul imprimé qui porte une date, est le *Danh thần sự lược* 名臣事畧, édité la 7e an. *minh-mạng* (1826) au Công-thiện đường 公善堂 ; mais, au moins cet exemplaire (A. 1423, cp. A. 1128) n'a pas de nom d'auteur. Les *Sources* signalent un ms. du Nội các intitulé : *Quốc triều danh thần chương sơ* 國朝名臣章疏, recueil de rapports et mémoriaux de la 3e an. *cảnh-hưng* (1742), dont une note parle d'une édition de la maison Lê, de Duyên-hà : 延河黎家藏板. Le *Đăng khoa lục sưu-giang*, l. c., nomme un *Thiên văn thư* 天文書, un *Dân chính thư* 民正 (ou 政) 書 et un *Địa-lí tinh ngôn thư* 地理精言書 (cp. ci-après). La vie anonyme du *Nam phong* cite en plus ces titres : *Liên-sơn qui-tàng nhị dịch thuyết* 連山歸藏二易說, *Kim kính lục trú* 金鏡錄註 (ci-dessus, p. 19, n. 9), *Tồn tâm lục* 存心錄, *Tăng bổ Chính yếu đại bản tập* 增補政要大本集, *Hoàng triều trị giám cương-mục* 皇朝治鑑綱目, *Tục Ứng-đáp bang-giao tập* 續應答邦交集, *Trinh Tây toàn tập* 征西全集, *Sư luật toản-yếu* 師律纂要, *Vũ bị tâm lược* 武備心畧, *Địa-lí tuyển-yếu* 地理選要, *Địa-học tinh ngôn* 地學精言, *Thái ất giản dị lục* 太乙簡易錄, *Thái ất quái vận* 太乙卦運, *Lục nhâm hội thông* 六壬會通, *Lục nhâm tuyển tủy* 六壬選粹, *Hoạt nhân tâm thư* 活人心精, *Hoằng giáo lục* 弘教錄, *Kim cương kinh trú-giải* 金剛經註解, etc. L'EFEO possède une belle copie intitulée *Thái ất dị giản lục* 太乙易簡錄 (A. 919), en 2 q., de 278 fos, avec une préface de la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), mais elle semble un faux (on y lit vers la fin du 1er q. des dates de *tự-đức*, *thành-thái*, etc.). Il en va de même du *Hội hải minh châu* 會海明珠 (A. 1014), du *Thanh thận gia lễ đại toàn* 清慎家禮大全, (A. 1064), du *Bắc-ninh Từ-sơn Phù-lưu xã nội-thôn thần tích* 北寧慈山芙蕾社內村神跡 (A. 762), tous garantis de Lê Qui-Đôn par les barbouilleurs de mss.

***

Phan Huy-Chú 潘輝注 (2), *tự* Lâm-khanh 霖卿, *hiệu* Mai-phong 梅峯 (3), naquit l'an. *nhâm-dần* 壬寅 (4), 43e *cảnh-hưng* (1782), d'une famille

(1) La vie anonyme du *Nam phong*, l. c., lui attribue un commentaire du *Lao tseu*, *Đạo đức kinh diễn-thuyết* 道德經演說.

(2) Var. : 澍 Chú. Sources de cette biographie : *Phan gia thế tự lục* 潘家世祀錄, généalogie ms. (A. 2691) de 21 fos, avec une introd. 原引 de la 7e an. *minh-mạng* (1826), par Phan Huy-Quỳnh 潘輝泂 (frère de Chú), au *Thủ-ước trai* 守約齋 de Sài-sơn 柴山 (Sơn-tây), où une branche de la famille s'était transportée. Cette généalogie familiale s'étend surtout sur Phan Huy-Ích. Phan Huy-Chú n'a qu'une note en append., fo 69, rédigée au début de *minh-mạng*. — *Lịch truyện*, 2e tập, q. 18, fos 20 b-21 (notice biogr.). — *Thực-lục*, 2e kl, q. 8, 29, 38, 69, 79, 86 et 105. — Cl.-E. Maitre, *Préface* à *La justice dans l'ancien Annam* de R. Deloustal, *BEFEO.*, VIII, p. 178-79 (résumé d'une notice communiquée par un descendant de Phan Huy-Chú). — *Sources*, p. 619.

(3) Le *Phan gia thế tự lục*, l. c., fait de ce *hiệu* un titre 梅峯侯.

(4) O. c. ; Maitre, p. 178.

pu avoir à sa disposition des *sources* qui leur manquaient déjà (1), mais par la tendance générale des lettrés annamites de se contenter de la *source* la plus récente et la plus commode (2). Sa préf. n'est pas datée, mais on a vu que son livre était terminé au début de *minh-mạng*. Il est resté ms., mais assez répandu. Seules, ses 6e et 7e parties avaient été l'objet d'une étude systématique (3). A.50, etc.

2. *Hoàng Việt địa-dư chí* 皇越地輿誌 [*Géographie royale du Việt*]. 2 q. Ce livre, comme les trois suivants, est signalé dans la notice des *Liệt truyện*. Je ne sais s'il faut le retrouver dans l'ouvrage de même titre, aussi en 2 q., imprimé sans nom d'auteur au Hội-văn đường 會文堂 la 14e an. *minh-mạng* (1833) et tiré encore au Tụ-văn đường 聚文堂 la 9e *thành-thái* 成泰 (1897) et au Quan-văn đường 觀文堂 l'an. *đinh-vị* 丁未 de *duy-tân* 維新 (1907). A. 1074, A. 71, A. 890.

3. *Hoa thiều ngâm lục* 華軺吟錄 [*Chants de l'ambassade en Chine*]. 2 q. Ce recueil poétique de sa première ambassade est muni d'une préface de l'auteur datée de l'an. *bính-tuất* 丙戌 (1826), sur la rivière Li 灕, à la préfecture de T'ai-p'ing 太平 (Kouang-si); d'une préf. de Hà Tôn-Quyền 何宗權, *hiệu* Tốn-phủ 巽甫 (4), à la même année, d'un appendice et d'une postface anonyme non datée. Ms. A 2041 (90 fos).

4. *Hoa trình tục ngâm* 華程續吟 [*Suite des chants d'itinéraire en Chine*]. C'est le recueil de sa deuxième ambassade, préfacé par l'auteur sur la rivière Li 灕 et par le Chinois Souen Che-tch'ang 孫世昌 sur la rivière Yong 邕, toutes deux au Kouang-si, l'an. *nhâm-thần* 壬辰 (1832). Les vers sont annotés. Ms. A. 2042 (42 fos, dont 3 d'append.).

5. *Dương trình kí kiến* 洋程記見 [*Notes d'un voyage en mer*]. Ce recueil mentionné par les *Liệt truyện*, est sûrement celui que M. Pelliot indique au Nội các (*Sources*, no 104) sous les deux autres titres : *Hải trình chí-lược* 海程誌畧 et *Hải trình chí* 海程志, sur le voyage à Batavia, l'hiver 1833-1834. Il est actuellement à la Bibliothèque Bảo-đại, à Huế.

---

(1) Maitre.

(2) *Supra*, p. 3. Cp. *Le Ngan-nan tche yuan et son auteur*, p. 27.

(3) Par R. Deloustal qui les a traduites, la 6e partie, sous le titre : *Ressources financières et économiques de l'Etat dans l'ancien Annam*, in *Revue indochinoise*, 1924, II, p. 193 s., 381, s.; 1925, I, p. 59, 281 s., et in *BAVH*., XIX, 1932, p. 157 s. ; la 7e partie dans le *BEFEO*., IX, p. 91. Cp. *infra*, no 19. Cf. Maitre, l.c., p. 179.

(4) Docteur de la 3e an. *minh-mạng*, 1822 (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 1, fo 1b).

ABREVIATIONS ET CONVENTIONS

Les noms des six ministères et des titres de leur président sont en principe abrégés : Rites = Ministère des Rites ; ministre des Finances = président du Ministère des Finances, etc. — Les abréviations particulières à un seul article y sont expliquées. — Les renvois aux numéros sans autre indication se rapportent aux numéros de la présente bibliographie ; les renvois aux n[os] précédés de l'indication : *Sources*, se rapportent à ceux de la *Première étude* du P. Cadière et de M. Pelliot. — Les cotes données sont celles du fonds annamite de la bibliothèque de l'EFEO. — Sauf les exceptions signalées, tous les ouvrages annamites sont écrits en chinois.

Bị khảo. — *Đăng khoa lục bị khảo* 登科錄備考, de Phan Huy-Ôn 潘輝温. Le nom donné en transcription après le titre, est le nom de la province ; le nom suivant, en caractères, est celui du *huyện* 縣, ou du *phủ* 府.

Biệt-hiệu. — *Pie-hao* 別號, second surnom.

Cad. *Tableau.* — L. Cadière, *Tableau chronologique des dynasties annamites*, *BEFEO.*, V, p. 77 s.

Chữ-nôm. — Ecriture phonétique dérivée des caractères chinois pour la notation des textes en annamite.

Cương-mục. — *Khâm định Việt sử thông giám cương-mục* 欽定越史通鑑綱目. La 1[re] partie, *Tiền biên* 前編, est indiquée. Les chap. (q.) nommés sans indication de partie se rapportent à la partie principale, *Chính biên* 正編.

Đăng khoa lục. — 登科錄 de Nguyễn Hoản 阮俒.

Danh. — *Ming* 名, nom personnel ou interdit 諱.

Hiệu. — *Hao* 號, surnom.

H. — *Huyện* (*hien*) 縣, sous-préfecture ou préfecture.

K. — *Kien* 卷, livre ou chapitre.

Liệt truyện. — *Đại Nam chính biên liệt truyện* 大南正編列傳.

Phan Huy-Chú. — Le *Lịch triều hiến-chương loại chí* 歷朝憲章類誌 de Phan Huy-Chú 潘輝注.

Q. — *Quyển* 卷, livre ou chap.

Quốc-ngữ. — *Kouo-yu* 國語, ici : romanisation des textes en annamite.

Sources. — Cadière et Pelliot, *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*, *BEFEO.*, IV, p. 617 s.

Sử kí. — *Đại Việt sử kí tiền biên* 大越史記前編 (édition tây-sơn). La 1[re] partie, *Ngoại kỉ* 外紀, est indiquée. Les chap. (q.) sans indication de partie se rapportent à la partie principale, *Bản kỉ* 本紀. Les *Sử kí* antérieurs à l'édition sont indiqués.

Tập. — *Tsi* 集, recueil.

Tập biên. — *Nam sử tập biên* 南史輯編 (v. n° 30, p. 76, n. 2).

Tạp kí. — *Lịch triều tạp kí* 歷朝雜記 (p. 72).

Thi lục. — *Toàn Việt thi lục* 全越詩錄 de Lê Quí-Đôn.

Thi tuyển. — *Hoàng Việt thi tuyển* 皇越詩選 de Bùi Bích (p. 14).

Thông sử. — *Đại Việt thông sử* 大越通史 de Qui-Đôn.

Thuyền uyển. — *Tuyền uyển tập anh* 禪苑集英 (nº 145).

Thực-lục. — *Đại Nam thực-lục chính biên* 大南寔錄正編.

Toàn thư. — *Đại Việt sử kí toàn thư* 大越史記全書 (édition lê). Le *Ngoại kỉ* est indiqué. Les chap. (q.) sans indication de partie se rapportent au *Bản kỉ*.

Tục biên. — *Đại Việt sử kí tục biên* 大越史記續編 (p. 63).

Tự. — *Tseu* 字, appellation.

Văn tuyển. — *Hoàng việt văn tuyển* 皇越文選 de Bùi Bích.

I. GOUVERNEMENT.

1. — *Hoàng triều ngọc điệp* 皇朝玉牒 [*Listes généalogiques de la dynastie souveraine*]. I q. Composées la 17e année de Lí Thái tổ 李太祖 (1026). Elles n'existent plus.

Cp. *Sử kí*, q. 2, fo 15 : « Le 1er mois, au printemps, de la 17e année *thuận-thiên* (1026), le roi [Lí Thái tổ] ordonna de composer les listes généalogiques [de sa famille] ». 順天丙寅十七年春正月詔修玉牒. — 玉牒, *feuilles de jade* < *listes précieuses*, s'oppose aux livres généalogiques ordinaires, *gia phả* 家譜.

2. — *Hoàng tôn ngọc điệp* 皇宗玉牒 [*Liste généalogique royale*]. I q. Composée la 10e année *thiệu-long* 紹隆 de Trần Thánh tôn 陳聖宗 (1267). Elle n'existe plus.

La date de 1267, donnée par Lê Quí-Đôn, semble confirmée par le *Sử kí* et le *Toàn thư*, où il l'a peut-être prise, à défaut du *Ngọc điệp*. Le *Sử kí*, q. 5, fo 43, dit : « Le 2e mois, au printemps, on fixa les investitures de la famille royale : les héritiers des branches principales à feuilles de jade, princes, marquis, et princesses, de la famille royale, furent appelés : Branches d'or à feuilles de jade.... ». 春二月定宗室封蔭.皇宗王侯公主正派玉牒封蔭,號金枝玉葉. Le *Toàn thư*, q. 5, fo 30*b*, suivi par le *Cương-mục*, q. 7, fo 8*b*, rapporte le fait au 3e mois. Cette date, 42 ans après son avènement, paraît tardive pour la liste généalogique d'une dynastie. Sans doute faut-il l'entendre d'une seconde rédaction.

3. — *Hoàng Lê ngọc phả* 皇黎玉譜 [*Généalogie des Lê souverains*]. 2 q.

D'après Phan Huy-Chú, q. 42, qui en donne la préface royale 御製序, il fut composé en *cảnh-hưng* (1740 s.) par les sujets de la famille des Lê, 家臣, Trịnh Viêm 鄭炎 et Nguyễn Hải 阮諧, pour remplacer le registre ancien reconnu en désaccord avec les anciens registres de villages, les archives et les textes de lois : 近見鄉紳舊錄.參之案頭,幷諸法則,微有差殊,特委家臣考校編修. Je n'ai pas retrouvé ses auteurs. Les mêmes copies du *Lịch triều hiến-chương* parlent d'une postface de Nguyễn Viêm 阮炎, docteur la 2e an. *bảo-thái*, 1721 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 48 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 附錄 ; cp. *Tục biên*, 12e *cảnh-hưng*, 1751) (1).

---

(1) Le ms. *Lê hoàng ngọc phả* 黎皇玉譜 de l'EFEO. (A. 678) semble un faux, affublé d'une attribution à Lê Văn-Hưu (no 27), le même nom introduit aussi sottement dans la préface royale dont le texte diverge de celui du *Lịch triều hiến-chương*, avec l'image de l'épée retournée de Lê Lợi, etc. Cette préface a au moins une date qui n'est peut-être pas fausse, car elle est en contradiction avec le contenu du livre qui va jusqu'à la fin des Lê : cette date est le 11e mois de la 41e an. *cảnh-hưng* (nov.-déc. 1780).

4. — *Quốc triều thông chế* 國朝通制 [*Règlements généraux de la dynastie royale*]. 20 q. Trần Thái tôn 陳太宗, au début de *kiến-trung* 建中, fit étudier les règles des dynasties précédentes pour en établir la loi ordinaire. Il n'existe plus.

Sử kí, q. 5, f° 9 : « Le 3e mois, au printemps (de la 6e an. *kiến-trung*, mai 1230), on établit les *Règlements généraux de la dynastie*. Pour cela, on étudia et fixa toutes les règles des règnes précédents et l'on revisa les lois pénales et le rituel. L'ensemble [de ces règlements] fut en vingt livres », 春三月, 定國朝通制, 考定前代諸例爲之, 及改刑律禮儀, 凡二十卷. Phan Huy-Chú, q. 42, donne cette variante de titre : *Triều-đình thông chế* 朝廷通制. Cp. *Toàn thư*, q. 5, f° 6; R. Deloustal, *o. c.*, p. 189.

5. — KIẾN-TRUNG *thường lễ* 建中常禮 [*Rites ordinaires de* kiến-trung]. 5 q. Trần Thái tôn 陳太宗 chargea ses ministres de le composer. Il n'existe plus.

Sử kí, l. c., même année, avant le 7e mois : « Le roi ordonna de compiler les affaires de la cour royale. On en fit les *Rites ordinaires de la cour royale*, en 10 livres », 詔編國朝事務, 爲國朝常禮, 十卷. Phan Huy-Chú, q. 42, reproduit le *Sử kí* pour le nombre de volumes et confirme la perte de l'ouvrage ; pour le titre, les mss. suivent le *Sử kí*, Lê Qúi-Đôn, ou encore ont la leçon : 建中常例. Le *Kiến văn tiểu lục*, 禮例, ne parle que du *Quốc triều thường lễ*, suite du *Quốc triều thông chế* (n° 4) en 12 q.

6. — *Công văn cách-thức* 公文格式 [*Formulaire des textes officiels*]. 1 q. Trần Anh tôn 陳英宗, la 7e année *hưng-long* 興隆 (1299), le fit revoir, établir, imprimer et publier. Il n'existe plus.

Le *Sử kí*, q. 6, ne dit rien sur ce livre. Le *Toàn thư*, q. 6, f° 8, au 8e mois (août-sept.) de ladite année, rapporte : « On imprima et publia les *Phật-giáo pháp-sự đạo-trường tân văn* (cf. n° 144) et le *Formulaire des textes officiels*, et on les promulgua dans le royaume », 印行佛教法事道場新文及公文格式頒天下. Cp. Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 216, n. 1. Phan Huy-Chú, q. 42.

7. — *Hoàng triều đại điển* 皇朝 典 [*Grandes institutions de la dynastie royale*]. 10 q. (1) Trần Dụ tôn 陳裕宗 chargea Trương Hán-Xiêu 張漢超 et Nguyễn Trung-Ngạn 阮忠彥 de l'établir et composer. Il n'existe plus.

Cf. n° 17. *Kiến văn tiểu lục*, 體例 ; Phan Huy-Chú, q. 42.

8. — *Hoàng triều quan chế* 皇朝官制 [*Règlements concernant les mandarins de la dynastie souveraine*]. 6 q. Pendant les années *hồng-đức* 洪德

(1) Var. : 千卷, combien de q. ?

de notre dynastie, [ce code] fut revu, fixé et promulgué. En tête est une ordonnance composée par le roi.

Le *Toàn thư*, q. 12, f° 66, rapporte le fait au 26e jour du 9e mois de la 2e an. *hồng-đức* (9 oct. 1471) : 二十六日校定皇朝官制, et reproduit, fos 66-69, l'ordonnance royale pour la composition du recueil. C'est la même ordonnance qu'on trouve à la section des règlements dans le *Thiên-nam dư-hạ tập* (cf. n° 10, V), laquelle est ainsi peut-être une partie du *Hoàng triều quan chế* [1]. Le *Hiệu-định Hoàng triều quan chế điển lệ* 校定皇朝官制典例 en 6 q., signalé par Deloustal dans son 9e appendice (o. c., *BEFEO.*, X, p. 47) est certainement une recension, accrue de dispositions postérieures, établie dans le premier quart du XVIIIe siècle (cp. n° 10, IV s.)

9. — *Sĩ-hoạn tràm-qui* 仕宦箴規 [*Instructions pour les mandarins*]. Etabli en *hồng-đức* de notre dynastie.

L'EFEO. possède plusieurs exemplaires mss. d'un ouvrage de ce titre (A. 594, A. 1378, A. 1917, A. 1998), avec une préface ni signée ni datée, en l'honneur d'un auteur nommé Hoàng Hi 黃熙, *hiệu* Thì-giang 時江 (?) et Mặc-trai tiên-sinh 默齋先生 [2], assistant, *tham-mưu* 參謀, de *huyện*, qui est sans doute celui du livre, formulaire et mémento à l'usage des mandarins provinciaux. La dernière date contenue dans le texte est la 25e an. *cảnh-hưng* (1764), mais différentes sections sont précédées d'un titre renvoyant aux règles des années *hồng-đức* : 國朝洪德年間例 (p. ex. fos 11, 44*b*, 51 de A.1998), qui permettent de supposer, sinon un remaniement de l'ancien recueil, du moins des emprunts, et de se faire une idée de sa nature. — Phan Huy-Chú, q. 42, lui donne 2 q.

10. — *Thiên-nam dư-hạ tập* 天南餘暇集 [3] [*Les loisirs du sud du ciel*]. 100 q. Préface composée par le roi [Lê] Thánh tôn 黎聖宗. Compilé par ses sujets lettrés Thân 申, Đỗ 杜, etc. Imite en gros les *houei-yao* 會要 t'ang et song.

Le 11e mois de la 14e an. *hồng-đức* 洪德 (déc. 1483), après le 11e jour, Lê Thánh tôn chargea « Thân Nhân-Trung, *thừa-chỉ* de l'Académie et grand lettré du Cabinet oriental, Quách Đình-Bảo, vice-président de la Cour des censeurs et grand secrétaire du Xuân-phường de gauche, Đỗ Nhuận, correcteur du Cabinet oriental, Đào Cử, lecteur de l'Académie et correcteur du Cabinet oriental, et Đàm Văn-Lễ, lecteur de l'Académie, de composer le *Thiên-nam dư-hạ tập* et le *Thân trinh kỉ sự* 親征記事 (*Mémorial de la campagne personnelle* [du roi]). Le roi donna au grand lettré Thân Nhân-Trung le texte ms. de la préface de l'ouvrage :

---

(1) Un recueil daté de la 17e an. *minh-mạng* 明命 (1836), fos 25-44 d'un ms. composite côté A. 1233, porte aussi ce titre.

(2) Đàm Thận-Huy (n° 91) ?

(3) Var. 洪德天南餘暇集, 御製天南餘暇集. Cf. *Sources*, n° 102 ; R. Deloustal, *La justice dans l'ancien Annam*, *BEFEO.*, X. 182, n. 2 ; Aurousseau in *BEFEO.*, XX, 4, p. 7-8.

L'étoffe aux mille raies du Rat de Feu,
La soie aux cinq couleurs du Ver de Glace,
Cherchez encor la main incomparable
Pour en tailler le vêtement royal (1) ».

勅諭,翰林院承旨東閣大學士申仁忠,御史臺副都御史兼左春坊左中允郭廷寶,奏東閣校書杜潤,翰林院侍讀東閣校書陶舉,翰林侍書覃文禮,纂脩天南餘暇集親征記事,帝題大學士申仁忠天南餘暇集序槩云火鼠千端布,水蚕五色絲,更求無敵手,裁作龍衣 (2).

Phan Huy-Chú, p. 42, dit que ce recueil comprenait au complet les règlements, lois et écrits 備載制度律例文翰冊話 du règne (l'ouvrage annoncé en même temps oblige au moins à une réserve), mais qu'il n'en restait qu'un ou deux dixièmes après la Restauration ; que, malgré les recherches et achats des règnes successifs, Trịnh Sâm en 1768 parvint à peine à en récupérer un peu plus de 20 q., perdus dans les troubles de la fin des Lê, et qu'il n'en subsistait plus de son temps que quatre ou cinq, chez les vieilles familles. On n'en connaît que des copies, et il est fort douteux qu'il ait jamais été imprimé (3). Recueil officiel, il n'était point purement administratif ; ce qui en reste contient plus de littérature que de législation ou de

---

(1) *Toàn thư*, q. 13, fo 36. Allusion à la beauté du recueil fait de pièces excellentes. Le rat est celui qui vit au milieu du feu perpétuel qui brûle au-delà des déserts du sud ; il pèse cent livres et ses poils de trois pouces, fins comme de la soie, peuvent servir à faite des étoffes (cp. Laufer, *Asbestos and Salamander*, in *TP.*, 2e sér., XVI, 1915, p. 331 s.). Le ver à soie, long de sept pouces, muni d'écailles et de cornes, vit sur le mont Yuan-kiao 圓嶠 de la mer orientale ; recouvert d'un *pi* 羆, il donne un cocon de soie de cinq couleurs, dont on tisse des habits impénétrables. Ces gloses d'après le *Chen yi king* 神異經 et le *Che yi ki* 拾遺記 sont de l'annotateur du *Toàn thư*.

(2) Je n'ai pas traduit le mot 奏. Il signifierait que le roi a ordonné aux deux premiers lettrés un rapport sur la collection composée par les autres, mais cette façon d'annoncer le *Thiên-nam dư-hạ tập* semblerait étrange. On pourrait pour maintenir 奏 supprimer les deux premiers mots du passage : 勅諭, il signifierait alors que l'ouvrage est achevé, mais il faut tenir compte que les pièces qui le composent dans les mss. actuels portent des dates qui vont de *quang-thuận* à la fin de *hồng-đức* (v. la description des mss.) ; la liste des vingt-huit lettrés des répliques en vers (v. p. 39, n. 1) est dans le même *Toàn thư* à l'année 1495. La collection assurément a pu être complétée jusqu'à la fin du règne ; en 1483, il n'est point question d'un ouvrage achevé, la formule ordinaire : 書成, et le nombre de livres ne s'y trouvent pas. Le texte semble donc indiquer le projet de réunir les œuvres du règne et l'ordre de l'exécuter pour ce qui en existait déjà. Le texte en tout cas n'est pas clair. Le *Cương-mục*, q. 23, fo 30, paraît d'abord l'interpréter comme nous : 冬十一月,命申仁忠等修天南餘暇集,及親征記事, mais il développe, à l'annamite : 編集國朝政事,凡一百卷,書成,額曰,天南餘暇集,帝自製序, où le souci de tout concilier aboutit à noyer la question.

(3) D'après le *Toàn thư*, q. 13, fo 75, le 9e mois de la 27e an. *hồng-đức* (oct. 1496), Lê Thánh tôn nomma Đào Cử, *explicateur* 侍講 de l'Académie et lettré du Cabinet oriental et lui fit don d'un exemplaire du *Thiên-nam dư-hạ tập*, etc., 上賜以天南餘暇一部. C'est une preuve de la rareté de ce gros recueil.

chronique. On y trouve notamment les œuvres poétiques du roi Lê Thánh tôn 黎聖宗, aux trois quarts composées par sa cour de lettrés (1) et dont existent encore un assez grand nombre de copies indépendantes. Les recueils poétiques de ces deux séries de copies sont le *Minh lương cẩm tri* et le *Quỳnh uyển cửu ca* (v. nos 80 et 81). On peut leur adjoindre le *Cổ tâm bách vịnh*, le *Xuân vân thi tập*, le *Văn minh cổ-xúy*, (nos 82, 83, 84) (2) et sans doute le *Châu-cơ thắng thưởng thi*

(1) Ces lettrés formaient autour du roi une petite académie de joutes littéraires désignée sous le titre des vingt-huits mansions célestes : 二十八宿. Les listes qu'en donnent le *Toàn thư*, q. 13, fo 71, (1495), le *Cương-mục*, q. 24, fos 17-18, et celles qu'on peut tirer des mss. diffèrent légèrement. Voici celle du *Toàn thư*, complétée par le *Cương-mục* pour le dernier lettré, avec la date de leur doctorat d'après le *Đăng khoa lục*, q. 1 (indiqué par le fo), et le *Bị khảo* (indiqué par la province) : Đỗ Nhuận 杜潤 (7e an. *quang-thuận* 光順, 1466, 41*b*, Kinh-bắc), Thân Nhân-Trung 申仁忠 (10e *quang-thuận*, 1469, 16, Kinh-bắc), Nguyễn Xung-Sác 阮冲慤 (même an., id., ibid.), Ngô Luân 吳綸 (6e *hồng-đức*, 1475, 22, Kinh-bắc), Lưu Hưng-Hiếu 劉興孝 (12e *hồng-đức*, 26*b*, Thanh-hoá), Nguyễn Nhân-Bị 阮仁被 (même an., 28, Kinh-bắc), Ngô Văn-Cảnh 吳文景 (même an., 27, Kinh-bắc), Nguyễn Tôn-Mậu 阮孫茂 (même an., 27*b*, Kinh-bắc), Phạm Trí-Khiêm 范智謙 (15e *hồng-đức*, 1484, 30, Kinh-bắc), Nguyễn Quang-Bật 阮光弼 (même an., 29*b*, Kinh-bắc), Phạm Cẩn-Trực 范謹直 (même an., 32, Hải-dương), Nguyễn Ích-Tốn 阮益遜 (même an., 32, Sơn-tây), Ngô Hoan 吳驩 (18e *hồng-đức*, 1487, 33, Sơn-nam), Phạm Nhu-Huệ 范柔惠 ou Đoàn Huệ-Nhu 段惠柔 (même an., 36, Sơn-Nam), Nguyễn Đức-Huấn 阮德訓 (même an., 32, Hải-dương), Nguyễn Bảo-Khuê 阮寶珪 (même an., 33, Sơn-tây), Bùi Phổ 裴溥 (même an., 34, Hải-dương), Đỗ Thuần-Thứ 杜純恕 (ou Đỗ Thuần-Thông 杜純聰 (même an., 36, Sơn-nam), Ngô Hoán 吳煥 (21e *hồng-đức*, 1490, 37, Hải-dương), Lưu Thư-Ngạn 劉舒彥 ou Ngạn-Thự 劉彥舒 (même an., 37, Hải-dương), Lựu Dịch 劉懌 ou 劉繹 (même an., 39*b*, Hải-dương), Đàm Thuận-Huy 譚慎徽 (même an., 39*b*, Kinh-bắc), Pham Đạo-Phú 范道富 (même an., 39, Sơn-nam), Dương Trực-Nguyên 楊眞原 (même an., 38, Sơn-nam), Vũ Dương 武暘 ou Vũ Xương 武鴟 (24e an. *hồng-đức*, 1493, 41, Hải-dương), Ngô Thầm 吳忱 (même an., 41, Kinh-bắc), Châu Hoản 周脘 ou Nguyễn Hoản 阮脘 (même an., 42*b*, Hải-dương). Chu Huyên 朱瑄 (même an., 44, Kinh-bắc). Les noms en double sont des variantes du *Đăng khoa lục*. Les mss. offrent quelques autres noms : Lương Thế-Vinh 黎世榮 (4e *quang-thuận*, 1463, 10*b*, Sơn-nam), Phạm Phúc-Chiêu 范福昭 (3e *hồng-đức*, 1472, 18, Sơn-nam), Lê-Tuấn-Ngạn 黎俊彥 (5e *hồng-đức*, 1474, 19, Kinh-bắc), et surtout Nguyễn Trực, 阮直 (no 73), avec Đỗ Nhuận annotateur du *Thiên-nam*. Des remplacements ont pu avoir lieu au cours de cette longue période ; toutes ces listes apparaissent vers sa fin, à propos du *Quỳnh uyển cửu ca* (no 81). La 6e an. *hồng-đức* (1475), on relève Ngô Sĩ-Liên (no 30, § I), parmi les huit lettrés auxquels Lê Thánh-tôn ordonna de composer des vers préfacés par lui sous le titre : 天南洞主道庵序 (*Toàn thư*, q. 13, fo 6).

(2) Parmi les œuvres manquantes aux recueils de ma connaissance est un *Anh hoa hiếu trị thi tập* 英華孝治詩集 (var. 孝治英華, v. *Thi lục*, q. 5, près du début, notice sur Lê Thánh tôn ; 孝治精花集, v. *Nhân vật tinh thị khảo*, Lê Thánh-tôn), composé collectivement à Lam-sơn, 藍京, le 8e mois de la 9e an. *quang-thuận* (1468), v. *Toàn-thư*, q. 12, fo 48. La 27e an. *hồng-đức* (1497), le *Toàn thư*, q. 13, fo 73, enregistre un autre recueil de Lê Thánh tôn, le *Cổ kim cung từ thi* 古今宮詞詩, avec une préface de l'auteur, 自叙, et des critiques, 忝評, de Thân Nhân-Trung et de Ngô Luân 吳綸.

tập, (n° 80 *in fine*) Les mss, intitulés *Thiên-nam dư-hạ tập*, en grand désordre, avec des doublets et des mélanges postérieurs [1], fournissent en outre les textes suivants, sur lesquels tout est à faire :

I. Vers de Lê Thánh tôn, datés de 1482 洪德壬寅年製書, commentés par ordre 奉敕校註 par Đỗ Nhuận 杜潤 et Nguyễn-Trực 阮直. — Vers non datés, « critiqués respectueusement » 奉評 par Vũ Lãm 武覽 et Nguyễn Trực, puis par Thân Nhân-Trung 申仁忠 et Đỗ Nhuận (Li Po, Tou Fou, Sou Tong-po cités en exemples). — *Fou* des rivières Lam et Lương 藍水梁水賦, commenté par Nguyễn Trực et Vũ Lãm (qui s'attachent surtout à citer les modèles chinois avec plusieurs renvois au *Lam-sơn thật-lục* (n° 35 *in fine*). — Vers sans dates, avec notes littéraires sur leurs modèles chinois (Sou Tong-po surtout), certaines signées Nguyễn Trực, et des appendices, 附錄, de Lê Hoằng-Dục 黎弘毓. Les sujets sont intéressants : 出白藤海門巡安邦, 過白藤江, 安邦風土 (note : 安邦郡治海天涯, « Le siège du *quận* d'An-bang est sur le bord de la mer »), 陀江小泊, 過嘉興, etc.

II. *Trinh Tây kỉ hành* 征西紀行 (*Itinéraire de la répression de l'Ouest*). Vers datés du 16 du 11e mois de la 1e année *hồng-đức* au 15 du 12e mois [8 déc. 1470-5 janv. 1471], qui semblent composés aux étapes de la campagne contre le Champa et doivent être étudiés pour les détails de leurs notes, en même temps que le *Minh lương cẩm tú* (n° 80) et le portulan (cp. n° 22). On peut sans doute en rapprocher le mémorial de 1483. C. là aussi un 征占城事務 de 1470.

III. Textes religieux intitulés *Thư văn tập* 疏文集. Prières pour la paix, la pluie, etc., avec des commentaires de Thân Nhân-Trung, etc. On y relève des dates de la 5e an. *quang-thuận* à la 8e *hồng-đức* (1464-1477), mais beaucoup de pièces, peut-être interpolées ou apocryphes, n'en ont pas : 某年, indice de l'état des copies. Les mêmes sujets reviennent à des années différentes. On y trouve quelques notes, des doublets, des prières de la reine, 皇太后, pour la paix, de la 1e à la 7e année (1470-1476), et même une inscription de Nguyễn Như-Đỗ 阮如堵 [2] sur le deuxième grand prince : 本土第二位大王碑文, duc Vũ-mục 武穆公, datée de la 4e année *quang-thuận* (1463). A la suite, au moins dans certains mss., sont dix prières en *chữ-nôm*, 十誠國語文.

IV. Tableau des divisions administratives du royaume 天下版圖紀數, liste par provinces, préfectures principales et secondaires, et sous-préfectures, avec, pour chacune, le nombre des villages et hameaux, une douzaine de folios sans aucun commentaire, à rapprocher de la première partie du *Thiên-hạ bản-đồ* (n° 22). Ce

---

(1) C'est ainsi par ex., que le vol. marqué arbitrairement VI du ms. A. 334 à l'EFEO., se compose du *fou* et des prières en double du vol. V suivant la même numérotation, de l'inscription de Nguyễn Như-Đỗ, de pièces de vers par les grands fonctionnaires qui accompagnaient le seigneur Trịnh en 1661 en campagne contre les Nguyễn et des poésies d'un itinéraire à la porte de Chine en 1668, mêlées de lettres en prose compliquée. Ce ms. est à la base de la description suivante.

(2) Nguyễn Như-Đỗ, d'après le *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 4, fut docteur de la 3e an. *đại-bảo* 大寶 (1442), à 19 ans, et mourut à 102 ans à la chinoise ; ses dates sont donc : 1425-1527. Il alla trois fois en ambassade aux Ming et suivit le roi dans la campagne de 1470. Cp. *Bị khảo*, Sơn-nam, 清池 (auj. Hà-đông).

tableau, qui voisine dans les mss. avec celui des règlements, forme avec des modifications le 6e q. de la recension du *Hoàng triều quan chè* (cp. no 8).

V. Tableau général des règlements fixant le nombre, la qualité, les postes des fonctionnaires civils et militaires de la capitale et des provinces : 官制總目, beaucoup plus étendu que le précédent (plus de 60 fos), et comme lui sans explication (2). La deuxième section, intitulée : 勅諭校定官制, s'ouvre par l'édit 諭 du 26 du 9e mois de la 2e année *hồng-đức* (9 sept. 1471). Cf. no 8.

VI. Lois par articles 條律, de la 1e année *quang-thuận* à la 28e *hồng-đức* (1460-1497), soit de tout le règne, mais avec de nombreuses années sautées. A la fin, les rites de mariage : 洪德婚嫁禮儀 (une cinquantaine de fos) (1). Sur les lois de *hồng-đức*, cf. Deloustal, *o. c.*, notamment, *BEFEO.*, X, p. 43, et *passim* (2).

VII. Critiques littéraires, 評詩, 評文, du roi, avec commentaires de ses lettrés courtisans. Elles portent surtout sur les divers genres de vers chinois, les expressions poétiques, etc., avec des morceaux sur des ouvrages en prose comme le *Tso Tchouan* et le *Lie niu tchouan*.

VIII. Miscellanées sous le titre de : *Liệt truyện tạp chí* 列傳雜識 [*Notes diverses sur les biographies*]. Comme le recueil précédent, elles ne concernent que la Chine et touchent à toutes sortes de sujets, des biographies historiques ou légendaires au *Yi king*, à la géomancie, à la démographie des Han, aux transports, aux canaux, etc. Farcies de citations et d'anas, leur intérêt est de montrer quels ouvrages et sujets chinois étaient connus de la cour. Bien que descendant jusqu'aux Song, les exemples sont surtout de l'antiquité légendaire aux Han, et utilisés le plus souvent de seconde main : le *Tchan kouo tsō* d'après le *T'ai-p'ing yu lan*, le *Louen yu* par un autre recueil, etc.

Tel est le résidu livresque de l'époque qui passe pour le grand règne littéraire des Lê (3).

11. — *Trị-bình bảo phạm* 治平寶範 [*Précieux modèle du bon gouvernement*]. Composé par le roi Lê Tương-dực 黎襄翼帝.

Toàn thư, q. 15, fo 9*b*, 3e mois de la 3e an. *hồng-thuận* 洪順 (mars 1511) : « Le 27e jour, on promulgua 頒 le *Trị-bình bảo phạm* dans le royaume, en tout 50 articles 條 pour instruire 諭 les fonctionnaires civils et militaires et le peuple... » Une citation de l'ouvrage est dans le même *Toàn thư*, à la fin du q. 14, fo 53*b*. Phan Huy-Chú, q. 42, reproduit avec quelques variantes l'édit conservé par le *Toàn thư* et attribue un q. à l'ouvrage. Cp. nos 96 et 30, § III.

---

(1) Le recueil des lois est à comparer avec le ms. A.330 anonyme et sans préface, de l'EFEO, intitulé : *Hồng-đức thiện chính* 洪德善政, où l'on trouve des dispositions datées irrégulièrement de *quang-thuận* et *hồng-đức* (cp. *Sources*, no 78 : 故黎 ou 黎朝善政錄) et du ms. A. 957 : *Quốc triều hồng-đức niên gian lệ chư cung thể thức* 國朝洪德年間例諸供體式. Dans ce dernier est un appendice sur les fonctionnaires : *Sĩ-hoạn trâm-qui* 仕宦箴規. Cp. les nos suivants.

(2) Les livres de règlements de *hồng-đức* ont eu une postérité. V. no 13.

(3) On trouve avant le *fou* et les prières en *nôm*, l'indication d'un 26e q. du recueil ; après l'interpolation récente (v. p. 40, n. 1), avant les prières en chinois, celle de 50e q. ; avant le tableau des divisions administratives, celle de 1er tập 集 : en l'état des mss., on n'en peut rien conclure actuellement.

12. — *Mạc triều cổ sự* 莫朝故事 [*Précédents de la dynastie Mạc*]. 6 q.

Phan Huy-Chú, q. 42, dit qu'on ne sait son compilateur, et qu'il donnait en grand détail les dispositions relevant des six ministères.

13. — *Quốc triều thiện chính tập* 國朝善政集 [*Recueil du Bon gouvernement de la dynastie régnante*]. 7 q.-*Thiện chính tục tập* 善政續集 [*Suite du Bon gouvernement*]. 8 q.

Ces deux recueils sont aussi désignés comme *Quốc triều hội điển* 國朝會典 et *Tục hội điển* 續會典. Le premier rassemblait sous les rubriques des six ministères les décrets et ordonnances depuis la Restauration jusqu'à la 3e an. *long-đức* 隆德 (1734), où Trịnh Giang 鄭杠 donna l'ordre de le composer (*Tục biên*, s. a.; Phan Huy-Chú, q. 42; *Cương-mục*, q. 37, fo 31*b*). Cet ouvrage est certainement le *Quốc triều hội điển* ms. du Nội các copié pour l'EFEO. (A. 52), qui ne comprend plus que les parties relatives aux ministères des Finances, de la Guerre et des Rites; elles renferment maints rappels des dispositions de *hồng-đức* (cp. *Sources*, no 30; Aurousseau, BEFEO., XX, 4, p. 10). Il était la reprise d'un *Thiện chính tập* 善政集 inachevé qu'il est peut-être permis de retrouver dans une autre copie, faite à Hanoi sur un original inconnu (A. 257), portant le titre de: *Quốc triều chiếu lệnh thiện chính* 國朝詔令善政 et divisé en 7 q. pour les six ministères: 1. Intérieur, 2. Finances, 3-4, Rites, 5. Guerre, 6. Justice, 7. Travaux publics. Les règlements sont datés de *vĩnh-thọ* 永壽 à *chính-hoà* 正和 (1619-1705). Le recueil de 1734 resta aussi inachevé. La *Suite* fut ordonnée par Trịnh Sâm 鄭森 la 37e an. *cảnh-hưng* (1776). Elle allait de *vĩnh-hựu* 永祐 à la 20e *cảnh-hưng* (1735-1759) et suivait l'ordre chronologique (*Tục biên*, s. a., 1er mois; Phan Huy-Chú, q. 42; *Cương-mục*, q. 44, fos 32 *b*-33). Une troisième copie pour l'EFEO., d'original incertain, contient, sous le titre fictif de: *Chính-hoà chiếu thư* 正和詔書, des ordonnances datées de *chính-hoà* à la 40e an. *cảnh-hưng* (c. 1680-1779); elle est malheureusement complétée par une composition d'examen, dite *văn-sách* 文策, mêlée de *nôm*, qui sent le remplissage et le faux. En dehors de la lacune des Mạc, cette série de recueils administratifs couvre à peu près et tant bien que mal, l'époque des Lê. Cp. ce que dit Lê Qúi-Đôn dans le *Kiến văn tiểu lục*, 體例, et le petit résumé de Hoàng Cao-Khải 黃高啓 (1) dans son *Việt sử yếu* 越史要 (2e éd. 1914), q. 2, §. 25, et q. 3, §. 7.

14. — *Quốc triều chính điển lục* 國朝政典錄 [*Règlements d'Etat de la dynastie régnante*]. 7 q. Recueillis par Bùi Bích 裴壁.

Ce nouveau recueil, divisé d'après les six ministères, est une reprise des trois précédents (no 13). Phan Huy-Chú, q. 42. Sur l'auteur, v. p. 14, n. 6.

15. — *Bách tư chức trưởng* 百司職掌 [*Charges des dignitaires*]. 1 q.

Ce livre est un recueil d'instructions sur les charges et devoirs incombant aux fonctionnaires. La 12e an. *cảnh-hưng* (1751), «on revit et fixa les devoirs des

(1) 1850-1933. Dernier *kinh-lược* 經畧 du Tonkin.

fonctionnaires. Depuis les guerres, les lois s'étaient relâchées, les fonctionnaires de la capitale et des provinces, devenus oisifs, les négligeaient. Le prince Minh [Trịnh Dinh 鄭檙], jugeant que, le pays pacifié, ces inconvénients devaient disparaître, chargea Nhữ Đình-Toản 汝廷瓚 de comparer les règlements des règnes précédents pour exposer en 9 articles les charges des [fonctionnaires] de la capitale et des provinces », 校定百官職掌.自兵興以來.法紀稍寬.內外諸司間忍廢弛.明王以海宇向平.弊所革.命汝公瓚參酌先朝典例.以九條申明內外職掌 (*Tục biên*, s. a. : cp. *Cương-mục*, q. 41, f° 11 ; Phan Huy-Chú, q. 42, dit que l'ordre du roi est en tête). Cet ouvrage est connu aussi sous le titre synonyme de *Tần thân sự lục* 縉紳事錄 (*Cương-mục*, l.c. ; *Sources*, n° 120). L'EFEO. possède un *Bách tư thứ vụ* 百司庶務 anonyme en I q., imprimé par Nguyễn Sĩ-Tín 阮仕信奉藏板, avec indication des cachets royaux de l'original, et portant *in fine* la date: 26 du 6e mois de la 12e an. *cảnh-hưng* (3 juil. 1751). Il se compose d'un ordre royal sans date, d'un discours en 9 articles correspondant à la description du *Tục biên*, et d'une liste des différents services du pays avec des notices rappelant leurs charges (A. 828, 33 fos). Il est d'autant plus permis d'y voir un tirage du *Bách tư thứ vụ* que Phan Huy-Chú, q. 42, n'en nomme pas l'auteur, mais signale l'ordre en tête et la date de l'édition (les copies portent par erreur : 3e an.), sur laquelle il se base visiblement. — Nhữ Đình-Toản, qui s'appelait d'abord : Nhữ Công-Toản 公瓚, était de Hoạch-trạch 獲澤, *h.* de Đường-an 唐安 (Hải-dương). Docteur à 34 ans, la 2e an. *vĩnh-hựu* 永祐 (1736), il fut d'abord assistant 參從 du ministre de la Guerre, exerça ensuite des fonctions militaires, devint marquis Trung-phái 忠派, ancien du Pays 國老, et mourut à 72 ans à la chinoise. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 55*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安.

16. — *Hình thư* 刑書 [*Livre des châtiments*]. 3 q. Lí Thái tôn 李太宗 au début de *minh-đạo* 明道, chargea le *trung-thư* [*tỉnh*] 中書省 (Grand secrétariat) de l'élaguer et fixer pour l'adapter aux convenances du temps. Il fut composé par sections et articles et promulgué. Il n'existe plus.

Sử kí, q. 2, fo 37 *b* : « La 1e année *minh-đạo* (10e mois, nov.-déc. 1042), on promulgua le Code pénal. Auparavant, la procédure était compliquée et tracassière. Les magistrats, attachés au texte des lois, s'appliquaient à être très durs, ce qui faisait beaucoup de victimes. Le roi en eut pitié. Il ordonna au *trung-thư* d'élaguer et de fixer les lois et règlements, appréciant ce qui convenait à l'époque. On les classa par catégories et par articles pour qu'ils fussent le code particulier de cette dynastie et que ceux qui auraient à les consulter en fussent aisément instruits. Le livre achevé, l'empereur ordonna de le promulguer. Le peuple le trouva commode. Alors les lois pénales devinrent évidentes et claires. C'est pourquoi il fut ordonné de changer la période en [celle de] *minh-đạo*, et l'on fondit des monnaies *minh-đạo* », 明道元年,頒刑書,初天下獄訟煩擾,法吏拘律文,務爲深刻,多至枉濫,帝憫之,乃命中書刪定律令,參酌時世所適用者敘其門,類編其條貫,別爲一代刑書,使觀者易知,書成,詔頒行之,民以爲便,至是治獄之法,坦然甚明,故有明道改元之命,及鑄明道錢. Des détails de ce code perdu se voient dans le même *Sử kí*, l. c., fos 36*b*-45*b* (*passim*). Cp. R. Deloustal, *Justice dans l'anc. Annam*, *BEFEO.*, VIII, p. 185 (d'après Phan Huy Chú).

17. — *Hình luật thư* 刑律書 [*Livre des lois pénales*]. 1 q. Trần Dụ tôn 陳裕宗, au début de *thiệu-phong* 紹豊 (1341), chargea Trương Hán-Xiêu 張漢超 et Nguyễn Trung-Ngạn 阮忠彥 de l'établir et composer. Il n'existe plus.

Toàn thư, q. 7, f° 10*b* ; *Sử kí*, q. 7, f° 11*b* : « Le 8ᵉ mois, en automne (de la 1ʳᵉ an. *thiệu-phong*, sept. 1341), le roi chargea Trương Hán-Xiêu et Nguyễn Trung-Ngạn d'établir et composer le *Hoàng triều đại điển* (cf. n° 5) et d'étudier et fixer le code pénal afin de les promulguer », 命張漢超阮忠彥編定皇朝大典考撰刑書欲行. Le *Toàn thư*, q. 5, f° 14, au début de la 13ᵉ an. *thiên-ứng-chính-bình* 天應政平 (1244), avait rapporté qu'on avait établi les règles des châtiments : 定刑律諸格 ; le *Sử kí*, au même lieu, f° 21*b*, cite en note un témoignage chinois sur la cruauté des peines. Cp. R. Deloustal, *o. c.*, p. 192. Sur Nguyễn Trung-Ngạn, v. n° 55. Sur Trương Hán-Xiêu, *Sử kí*, q. 6, f° 40, q. 7, f°ˢ 12 s., surtout f° 21 *b* (note biographique à propos de sa mort) ; *Kiến văn tiểu lục*, 篇章 ; *Thi lục*, q. 3, début ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 1 ; *Văn tuyển*, q. 2, f°ˢ 1-3. Il servit d'abord Trần Quốc-Tuấn 陳國俊 (n° 147), puis les rois Trần de Anh tôn à Dụ tôn ; il mourut la 14ᵉ an. *thiệu-phong* (1354), en rentrant du *Hoá châu* 化州 (région de Huế).

18. — *Luật thư* 律書 [*Livre des lois*]. 6 q. Etabli par Nguyễn Trãi 阮廌 pendant les années *đại-bảo* 大寶 (1440-1442).

Une note de la notice de Lê Quí-Đôn sur Nguyễn Trãi, dans le *Thi lục* (mais la copie ms. de l'EFEO., A. 1262, qui a la notice en tête de son q. 7, n'a pas la note), reproduite à la fin de l'édition de 1868 de l'*Ức-trai tập*, confirme le fait d'après un *Nghệ-văn chí* : 藝文志云,大寶年間,公奉定律書六卷 ; c'est la seule mention de ce recueil dans l'édition de 1868, qui ignore aussi le *Gia huấn ca* 家訓歌. Phan Huy-Chú, q. 42, précise : « Sous *Thái tôn* 太宗 ». Cependant, le *Toàn thư*, q. 11, règne de Lê Thái tôn, n'en dit rien. On attribue aussi un recueil de lois à Phan Phu-Tiên (n° 29). Sur les lois du début des Lê, v. Deloustal, *o. c.*, *BEFEO.*, VIII, p. 193 s. Sur Nguyễn Trãi, cf. n° 65.

19. — *Quốc triều điều luật* 國朝條律 [*Lois par article de la dynastie royale*]. 6 q.

Ce code a été publié la 28ᵉ an. *cảnh-hưng* (1767), ainsi qu'en témoignent la feuille de titre de l'édition en 2-131 f°ˢ, de 20 lignes de 17 caractères (A. 341, A. 1995, A. 2754) et le *Tục biên*, s. a. : « Le 7ᵉ mois, on publia les articles des lois et on les envoya à la Cour des censeurs et aux *ya-men* des provinces pour être appliqués », 七月申飭訟例各條,送御史臺及各處衛門遵行 [1]. Phan Huy-Chú, q. 42, écrit par erreur : la 38ᵉ an., 1777 (cp. Deloustal, *BEFEO.*, IX, 91,

---

[1] Ce passage important manque dans Phan Huy-Chú, q. 33 *sub fine*, et partant dans la traduction de ce chap. par Deloustal, *La justice dans l'ancien Annam*, *BEFEO.*, VIII, p. 219. Il y a eu confusion entre la promulgation du code général de 1767 et celle du nouveau code de procédure en 1777 (cf. le n° suivant).

n. 1); il dit aussi qu'il était basé sur les lois de *hồng-đức* (1470-1497. Deloustal, l. c., n. 2, dit qu'il eut pour prototype le *T'ang liu chou yi* 唐律疏議). Il a été traduit par R. Deloustal [1], sur une copie d'une copie du Nội các, qui semble bonne, dans le *BEFEO.*, IX-XIII (1909-1913). J'en ai une édition suivie d'un formulaire de procédure intitulé: *Bách gia công án tập* 百家公案集, «regravé» 重刋 en 24 f^os^ à Liễu-tràng 柳幢 [2] «la 26e an. *cảnh-hưng*» (1765) et qui s'ouvre par une «ordonnance... du 14 du 10e mois de la 4e an. *hồng-đức*» (6 nov. 1473): 大明百家公案律立嫡諭,洪德四年十月十四日皇上勅諭.

20. — *Khám tụng điều lệ* 勘訟條例 [*Règles par articles de la procédure*].

Ce code de procédure a été établi la 38e an. *cảnh-hưng* (1777): 丁酉准定 (éd. de 1778, f° 2; Phan Huy-chú, q. 42). Le *Tục biên*, s. a., en indique l'occasion: sécheresse et famine: «Le 2e mois, au printemps, le ciel depuis longtemps n'ayant pas plu, on ordonna aux bureaux des tribunaux de suspendre le jugement des procès: Seuls les meurtriers, les brigands, les spoliateurs devaient être jugés. Les petits litiges seraient tranchés sur l'heure et les [plaideurs] renvoyés. Les envois d'agents chargés des rachats de peine, des mandats d'arrêt, et les poursuites pour dettes de particuliers seraient tous suspendus», 春二月以天久不雨,命該勘各衙門緩勘諸訟,惟人命盗刼抑臟,方得勘行,情輕小節,卽時决遣,其差收贖罰拿狀及民追債並緩. Il a été regravé le second mois d'automne de l'année suivante: 景興三十九年戊戌仲秋穀日重刋 (A.2755 et A.2755 *bis*). Cette édition a 50 f^os^ de 20 lignes de 20 caractères et n'est pas divisée en 2 q., comme l'écrit Phan Huy-Chú, l. c. Elle reproduit en tête l'ordre correspondant, que Phan Huy-Chú donne sans indiquer sa source à la fin du q. 33 de son encyclopédie. Deloustal l'a traduit de là dans sa *Justice dans l'ancien Annam*, *BEFEO.*, VIII, p. 219-20, tandis qu'il l'ignore dans sa traduction du *Code de procédure*, *BEFEO.*, XIX; ce qui montre que cette traduction, par ailleurs complète, dont il n'indique pas le texte (*l. c.*, p. 435), a été faite sur un ms., probablement le A. 257 (où manque le même 旨), en tout cas nullement original (cp. la note de Deloustal, n. 515).

21. — *Nam bắc phiên-dới địa đồ* 南北藩界地圖 [*Atlas des frontières du sud et du nord*]. 1 q. Lí Anh tôn 李英宗, la 10e année [de son règne], inspectant les ports de la mer 海門, fit dessiner et noter la situation des monts et des fleuves et leur aspect. Il n'existe plus.

Le *Sử kí*, q. 4, f°s 18*b*-19, et le *Toàn thư*, q. 4, f° 15, au 2e mois de la 9e année *chính-long-bảo-ứng* 政隆寶應 (mars 1171), 9e de Lí Anh tôn, et au 2e de l'année suivante (fév. 1172), ont le même texte: «Le roi alla inspecter les îles de la mer

(1) C'est le corps principal de sa *Justice dans l'ancien Annam*. La traduction du q. 33 de Phan Huy-Chú lui sert d'introduction historique et la traduction du *Khám tụng điều lệ* (n° 20), de complément. Travailleur consciencieux, Deloustal n'a eu à sa disposition que des copies récentes, qui semblent bonnes, mais une collation s'impose naturellement avec les deux anciennes éditions retrouvées.

(2) Sur ce village, v. *Introd.*, p. 5.

et voir partout la situation des monts et des fleuves pour connaître les misères de la condition du peuple et la distance des itinéraires », 帝巡幸海島周覽山川形勢.欲識民情疾苦日程遠近也. Et, la 10e année : « Le roi alla de nouveau inspecter les îles de la mer et les frontières du sud et du nord, en fit dresser la carte et noter l'aspect, puis revint », 帝又巡幸海島南北藩界圖記風物而還. Par frontières du sud et du nord, peut-être faut-il entendre les territoires considérés comme vassaux des populations thai et autres.

22. — *Thiên-hạ bản-đồ* 天下版圖 [*Carte géographique du royaume*]. 1 q. Etablie en détail (1) sur l'ordre de Lê Thánh tôn 黎聖宗 par les fonctionnaires du ministère des Finances.

Phan Huy-Chú, q. 42, même texte. Deux réformes administratives du territoire eurent lieu sous Lê Thánh tôn, l'une le 4e mois de la 10e année *quang-thuận*, mai-juin 1469 (cf. *Toàn thư*, q. 12, fo 51), l'autre le 4e mois de la 21e *hồng-đức*, avril-mai 1490 (*o. c.*, q. 13, fo 63*b*). Il semble sûr de retrouver cet atlas dans l'ouvrage conservé à l'EFEO, sous les titres : *Hồng-đức bản-đồ* 洪德版圖 (cote A. 2499) et *Nam-việt bản-đồ* 南越版圖 (A. 1603). Ces deux exemplaires sont des mss. du XIXe s. La table porte la date du 6e jour du 4e mois de la 21e année *hồng-đức* (25 avril 1490). Le contenu est aussi en faveur de la dernière date : une carte générale de l'Annam depuis la Chine jusqu'au Champa (cf. H. Maspero, *Etudes d'hist. d'Annam*, II, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 32), treize cartes des treize provinces créées à cette époque, et le plan sommaire de la capitale centrale : 中都 (Hanoi). Les treize cartes des provinces ont chacune un tableau annexe de leurs divisions administratives. A la suite le recueil A. 2499 comprend, avec quelques opuscules (2), le *Toản tập thiên-nam tứ tri lộ đồ thư* 纂集天南四至路圖書, sur lequel H. Maspero, *BEFEO.*, X, 541, ce qui peut être un indice de retouches au *Bản-đồ*. Des éléments de celui-ci ont passé dans les itinéraires signalés par M. Maspero, l. l., n. 3, et Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 8-9, note. Dans le ms. A. 2499, qui est un bon ms., les divisions du *Toản tập thiên-nam tứ tri lộ đồ thư* sont les suivantes : 1) Itinéraires terrestre, fluvial et côtier de Hanoi à la capitale du Champa, au Bình-định ; 2) de Hanoi à la frontière du Kouang-tong ; 3) de Hanoi au Kouang-si et au Yunnan ; 4) de Hanoi à la porte de Chine, 南關 ou 北關. Suit une *Carte de la pacification du sud*, l'année *giáp-ngọ* 甲午年平南圖, présentée par le général duc de Đoan 督率端郡公, itinéraires allant de Đồng-hới 洞海 au Cambodge (là est le détail des fortifications séparant les territoires Trịnh et Nguyễn, relevé par le P. Cadière, v. la n. de Maspero), en 15 fos, et trois cartes : pays des grands Man 大蠻國, *phủ* de Cao-bằng 高平 et camp du *trấn* de Mục-mã 牧馬鎮營 (Cao-bằng). La carte des pays man, offerte par le gouverneur de Hưng-hóa 興化處守, est datée de l'an. *mậu-ngọ* 戊午 de la période *cảnh-thịnh* 景盛 (1798), avec une notice de l'an. *canh-thân* 庚申 (1800). Cette année d'une période tây-sơn semble bien dater la copie entière de ce ms. Mais toutes ces suites des treize cartes qui composent le *Thiên-hạ bản-đồ* propre ne s'y rattachent point naturellement : les suites, et

(1) 詳定. Var. : 議定.

(2) Dont le *Kiao-tcheou tche* 交州志, sur lequel v. *Le Ngan-nan tche yuan et son auteur*, p. 10 et 23 s., ap. *Coll. de textes et doc. sur l'Indoch.*, I, Hanoi, 1932).

la carte générale, dite de *yong-lo*, forment seules le ms. A. 414, intitulé *Kiền-khôn nhàt-lãm* 乾坤一覽, signé Đông-gĩa-tiều 東野樵 (1) et portant les dates *qúi-mão* 癸卯 de *cảnh-hưng* (1783), *đinh-vị* 丁未 de *chiêu-thòng* 昭統 (1787) et de la 59e an. *k'ien-long* (1794) (2).

23. — *Tàn định bản-đồ* 新定版圖. [*Carte du royaume nouvellement établie*]. l. q.

L'ordre de ce remaniement fut donné au début de la 4e an. *bảo-thái* 保泰 (1723). On fit le cens, et les *châu* et *huyện* furent délimites en tenant compte des montagnes et des eaux ; ils dépendirent en principe du chef-lieu le plus proche. Les provinces furent divisées en 13 *thừa-tuyên* 承宣 suivant les règles de *hồng-đức* modifiées. V. *Tục biên*, s. a., 1er mois ; *Cương-mục*, q. 36, fo 7*b*. Le tableau des nouvelles divisions territoriales ouvre la section 戶 du *Hội điển* des Lê (no 13) ; cp. Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 10, 15 et tableaux II et III.

24. — *Quân trung từ mịnh tập* 軍中詞命集 [*Lettres et ordres aux armées*]. 1 q. Préparés 草 par Nguyễn Trãi. Correspondance avec les officiers chinois et ordres aux officiers et soldats annamites. Recueilli et mis en ordre en *hồng-đức* par Trần Khắc-Kiệm 陳克儉.

Certains auteurs attribuent à Nguyễn Trãi (no 65) la totalité des lettres et manifestes de Lê Lợi dans sa lutte contre les Ming ; certains autres lui adjoignent un second Plessis-Mornay dans Nguyễn Tứ-Tấn (no 24). Le recueil présent, tel que l'édition de 1868 l'a fixé, comprend 42 pièces importantes pour la connaissance de l'histoire militaire et diplomatique des années 1423-1427, de la demande de soumission envoyée du mont Chí-linh 至靈山 à la fausse demande d'investiture pour Trần Cao 陳高. Le plus grand nombre sont des lettres de prière ou de sommation adressées aux généraux chinois (5 à Fang Tcheng 方政, 17 à Wang T'ong 王通, etc.) ; deux invitent des Annamites au service de la Chine à rendre leur citadelle ; il n'y a qu'une proclamation aux troupes annamites et une prière aux mânes des rois Trần. La fameuse *Proclamation de la pacification des Ngô* (Wou), 平吳大誥, ne s'y trouve pas : elle appartient, au moins aujourd'hui, au *Văn tập* (cp. no 65), qui en est la suite logique. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43 ; *Sources*, no 75.

25. — *Quốc triều chương biểu* 國朝章表 [*Lettres officielles de la dynastie royale*]. 5 q. Recueilli et mis en ordre par Trần Văn-Mô 陳文謨.

Je ne connais pas de Trần Văn-Mô. Un Trần Mô 陳謨, de Di-ái 遺愛, *h.* de Đan-phượng 丹鳳 (Hà-đông), fut docteur de la 6e an *hồng-đức*, 1475, à 36 ans, et juge 憲察 : s'il est le même que Trần Văn-Mô, le recueil était donc des pièces officielles de la dynastie des Lê avant l'usurpation des Mạc. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

---

(1) *Hiệu* de Phạm Đình-Hổ 范廷琥, co-auteur du *Tang-thương ngẫu-lục* (no 130).

(2) Ce *Kiền-khôn nhàt-lãm* a comme préliminaires des extraits de géographies chinoises ts'ing et contient en cinq grands fos (67-71) une version du *Minh lương cẩm tú* sur les ports (cp. no 80).

26. — *Ứng-đáp bang giao* 應答邦交 [*Relations étrangères en réponses*]. 10 q. Par Giáp Trưng 甲澂 (¹), président de ministère des Mạc.

Giáp était de Bát-tràng 鉢塲, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (Bắc-ninh) ; mais on lui attribue parfois le village de son père adoptif, Dĩnh-kế 郢計 ou 郢薊, *h.* de Phượng-nhỡn 鳳眼 (Bắc-giang). Son nom personnel était d'abord Hải 海 ; il avait *hiệu* : Tiết-trai 節齋, et les Chinois, avec lesquels il négocia habilement pour les Mạc à plusieurs reprises l'appelaient le premier docteur Giáp 甲狀 (*Bị-khảo*, Kinh-bắc, 鳳眼 ; cp. *Đăng khoa lục sưu-giảng*, notice sur Giáp Hải). Les mêmes ouvrages et le *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 28, le font docteur de la 9ᵉ an. *đại-chính* 大正 des Mạc (1538), à 32 ans ; il aurait servi jusqu'à 71 ans et serait mort à 75 ; mais il y a des difficultés pour les dates et des désaccords sur ses fonctions successives. D'après le *Toàn thư*, q. 16, f° 2*b*, qui confirme la date du doctorat, il fut envoyé à Lạng-sơn, avec d'autres fonctionnaires des Mạc, accueillir l'ambassadeur annamite Lê Quang-Bí 黎光賁 retenu 18 ans en Chine, le 1ᵉʳ mois de la 1ᵉ an. *sùng-khang* 崇康 (janv.-fév. 1566) ; il fut du ministre de l'Intérieur, grand lettré du Cabinet oriental etc., comte de Kế-khê 薊溪, duc Sách-quốc 策國 (*id.*, q. 17, f° 14) ; il se retira le 10ᵉ mois de la 8ᵉ an. *duyên-thành* 延成, nov.-déc. 1585 (*ibid.*, f° 14*b*) et mourut le 12ᵉ mois (janv.-fév. 1586). Son recueil est aussi connu sous le titre de *Bang giao bị lãm* 邦交備覽 (*Sources*, n° 154) ; il contenait la correspondance diplomatique et les requêtes à la Chine des différentes dynasties (Phan Huy-Chú, q. 42 ; une copie de cet ouvrage dit qu'il en reste 3 q. : 今存三卷). Le *Bị khảo* cite un *Tuy bang tập* 綏邦集 de Giáp Trưng.

(¹) 僞莫尙書 (A. 2759). Certaines copies du *Lịch triều hiến-chương loại chí* appellent l'auteur Giáp 夾, ou Nguyễn 阮 Trưng.

II. HISTOIRE.

27. — *Đại Việt sử kí* 大越史記 [*Mémoires historiques du Grand Việt*]. 30 q. Par Lê Văn-Hưu 黎文休, des Trần. Ils vont de Tchao Wou ti 趙武帝 (Tchao T'o 趙佗) à Lí Chiêu hoàng 李昭皇 (*c.* 207 *a. C.* — *c.* 1230). La 15e année *thiệu-long* 紹隆 (1272), il fut présenté au roi Trần Thánh tôn 陳聖宗, qui en félicita l'auteur publiquement.

Lê Văn-Hưu, ou Lê Hưu 黎休, était de Phủ-lí 甫里, *h.* de Đông-sơn 東山 (Thanh-hoá). Docteur de la 16e an. *thiên-ứng-chính-bình* 天應政平, 1247 (*Toàn thư*, q. 5, fo 15; *Sử kí*, q. 5, fo 22*b*), à 16 ans suivant le *Bị khảo*, Thanh-hoá, 東山, à 18 suivant le *Đăng khoa lục*, 首, fo 3 *b*). Il fut précepteur de Trần Quang-Khai (no 46) et promu à un office de justice 法官 (*An-nam chí-lược*, q. 15, fo 6*b* de l'édit. jap. de 1884; *Yue kiao chou*, k. 5, vers le début; *Sources*, p. 623). Il parvint jusqu'au grade de président du ministère de la Guerre, marquis Nhân-uyên 仁淵 (*Đăng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c.). Le *Bị khảo* ajoute qu'il était profond en géomancie et que vers la fin de sa vie, retiré de ses charges, il parcourut le pays pour en étudier les aspects : la plupart des *signalements* attribués à Kao P'ien et à Houang Fou (no 150, 151) seraient de sa main : 又深明地理,晚年致政,徧覽四方風水,凡所謂高王黃福鉗記者多出於公之手云 La présentation de son œuvre est mentionnée ainsi dans le *Toàn thư*, q. 5, fo 33, et le *Sử kí*, q. 5, fo 46*b* : « Le 1er mois, au printemps [de la 15e an. *thiệu-long*] (fév. 1272), Lê Văn-Hưu, académicien, premier rédacteur au Bureau d'histoire, présenta au roi le *Đại Việt sử kí*, de Tchao Wou ti à Lí Chiêu hoàng, en tout 30 livres, qu'il avait reçu l'ordre de composer. Le roi l'en félicita publiquement », 春正月,翰林院學士兼國史院監脩黎文休,奉勑編成大越史記,自趙武帝至李昭皇凡三十卷,上進,詔加奬諭. Ngô Sĩ-Liên (no 30), dans sa préface, conservée dans les préliminaires de l'actuel *Toàn thư*, dit que le travail dont Trần Thái tôn avait chargé Lê Hưu était une « refonte » 重脩. Il s'agissait d'écrire une histoire qui corrigeât et remplaçât la tradition et les documents existants, but poursuivi depuis par tous les historiens annamites. L'œuvre de Lê Hưu sans doute aidé par le Bureau d'histoire, resta manuscrite et se perdit à la longue par les guerres, les insectes et l'humidité (cf. la préf. de l'actuel *Sử kí*). Elle passa avec celle de Phan Phu-Tiên (no 29) dans l'histoire de Ngô Sĩ-Liên (no 30), qui la conserva en l'altérant et contribua ainsi à en faire oublier l'original. On en trouve quelques citations dans l'actuel *Toàn thư*, Ngoại-kỉ, q. 2, fos 8, 17 *b*; q. 3, fo 11*b*; q. 4, fo 10*b*; q. 5, fo 21; Bản kỉ, du q. 1, fos 26, 34; au q. 4, fos 8*b*, 11. M. H. Maspero l'a rapprochée du *Việt sử lược* pour le VIe s. (*Etudes d'histoire d'Annam, BEFEO.*, XVI, 1, p. 12). Ngô Sĩ-Liên reproche à ses deux devanciers d'être « incomplets dans leur récit, imparfaits dans leur composition, et impropres dans leur langue » (cf. no 30, p. 52). L'*An-nam chí lược*, l. c., reproduit sans changement par le *Yue kiao chou*, l. c., désigne le livre de Lê Hưu comme un *Việt chí* 越志 et en attribue aussi un à Trần Tấn 陳晉, trésorier de Trần

Thái tôn [1] (*Sources*, p. 623-624), mais il semble que cette désignation soit une appellation générique plutôt que le titre. Cp. Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, l. c., et nº 36. Cf. les nos 29-30.

28. — *Việt sử cương-mục* 越史綱目 [*Texte et commentaires de l'histoire du Việt*]. Par Hồ Tông-Thốc 胡宗鷟. Ngô Thì-Sĩ 吳時仕 dit qu'il traite les faits avec attention et méthode, et les critique avec justice et sans outrance. Malheureusement à la suite des guerres il n'a pas été transmis.

Ce jugement n'est pas de Ngô Thì-Sĩ, comme le répète Phan Huy-Chú, q. 42, mais de Ngô Sĩ-Liên (nº 30) dans sa préface : 書事愼重而有法, 評事切當而不冗... 然而兵火之後, 其書不傳 (Cp. *Sources*, p. 629). Celui-ci en parle donc d'abord comme s'il le connaissait, ainsi que du *Sử kí* (nº 27) et du *Sử kí tục biên* (nº 29), mais il termine en disant le contraire : endosse-t-il une opinion toute faite comme Lê Qui-Đôn et Phan Huy-Chú, ou connut-il quelque morceau du *Việt sử cương-mục* ? La question se pose aussi pour une autre œuvre de Hồ Tôn-Thốc, le *Việt-nam thế chí* 越南世誌, compris avec la première et l'œuvre de Lê Hưu dans la liste des livres annamites emportés en Chine la 16e ou 17e année *yong-lo* 永樂, 1418-1419 (*Sources*, p. 620, nº 28 de la note). De ce *Thế chí* pourtant Phan Huy-Chú, q. 45, donne une préface sans date et une analyse : il était en 2 q., le premier avec la généalogie détaillée des 18 Hồng-bàng 鴻厖, le deuxième, celle des Tchao 趙, l'une et l'autre pleines de merveilles. Ngô Sĩ-Liên a pu s'en inspirer au moins autant que de Sseu-ma Tcheng 司馬貞 en ajoutant le *Ngoại kỉ* 外紀 à son histoire. V. la vie de Hồ Tôn-Thốc, nº 62. Cp. encore *Sources*, nº 142.

29. — *Sử kí Tục biên* 史記續編 [*Suite des Mémoires historiques*]. 10 q. Par Phan Phu-Tiên 潘孚先. De Trần Thái tôn à la retraite des Ming.

Phan Phu-Tiên, *tự* Tín-thần 信臣, *hiệu* Mặc-hiên 默軒, était de Đông-ngạc 東鄂, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Sơn-tây). *Thái-học-sinh* 太學生 la 7e an. *quang-thái* 光泰 (1395), reçu à l'examen des Classiques 明經科 la 2e an. *thuận-thiên* 順天 (1429), il fut gouverneur en second 安撫副使 de Thiên-trường 天長 (auj. Xuân-trường 春長, Nam-định) la 6e an. *thái-hoà* 太和 (1448), docteur du Collège royal 國子博士, directeur du Bureau d'histoire 知國史院 (*Đăng khoa lục*, 首, fº 11, 補遺 ; q. 1, fº 2 ; *Bị khảo*, Sơn-tây, fº 2 [1] ; *Thi lục*, q. 10, début). « La 2e an. *duyên-ninh* 延寧 (1455), dit le *Toàn thư*, q. 11, fº 90, le roi [Lê Nhân tôn 黎仁宗] donna l'ordre à Phan Phu-Tiên de composer le *Đại Việt sử kí* depuis Trần Thái tôn jusqu'à la retraite des Ming ». 乙亥二年, 命潘孚先撰大越史記, 自陳太宗至明人還國. Ngô Sĩ-Liên dit dans sa préface que la refonte 重修 de Lê Hưu et le supplément 續編 de Phan Phu-Tiên portaient tous deux le titre de *Đại Việt sử kí* : 皆以大越史記名 ; mais le supplément a fort bien pu être distingué par le mot *Suite* ; le *Đăng khoa lục* est le seul que je sache à l'appeler *Quốc sử biên lục* 國史編錄. L'histoire de Phan Phu-Tiên, comme celle de

---

[1] Le *Bị khảo* attribue à Phan Phu-Tiên l'établissement du code de la dynastie 撰定國朝律令 (cp. nº 18). Cp. l'art. sur son *Việt âm thi tập* (nº 69).

Lê-Hưu, a connu le sort des ouvrages manuscrits (cp. *Toàn thư*, Préf. de Lê Hi [nº 30], fº 1 ; *Sử kí*, Notice du contenu 題辭, fº 1 ; cp. *supra, Introd.*, p. 2 s.) et a été fondue dans celle de Ngô Sĩ-Liên. Mais même dans ce remaniement de Ngô Sĩ-Liên, on a continué à distinguer les deux œuvres de ses prédécesseurs d'après les périodes qu'ils avaient décrites (v. p. ex. la note (1), sans doute de Lê Hi, au q. 5, fº 19 de l'actuel *Toàn thư* : 12e mois de la 2e an. *nguyên-phong* 元豐, janv. 1252). Phạm Công-Trứ, en 1665, vante le sens civique de la louange et du blâme qui éclaire celle du dernier : 其抑揚大義,己昭昭於史筆之公論矣 (*Toàn thư*, Préliminaires, 乙, fº 1 *b*). Phan Phu-Tiên est cité de loin en loin dans l'actuel *Toàn thư*, du q. 5, fº 10 *b*, au q. 10, fº 52 (id. in *Sử kí* actuel), et, bien que son histoire finît, d'après tous les textes, en 1428, on trouve de lui dans le *Toàn thư*, q. 11, fº 76, (6e an. *duyên-ninh*, 1459 ; id. in *Sử kí*) une dernière citation sur les 17 années du règne de Lê Nhân tôn, ce qui suppose l'année 1460, comme *terminus a quo* pour la rédaction de ce morceau. Cette citation du *Toàn thư* diffère des précédentes en ce qu'au lieu d'être introduite par l'expression ordinaire : 潘孚先曰, elle l'est par celle-ci : 潘孚先論曰. On peut donc supposer un *discours*, ou des *jugements*, 論, écrits par Phan Phu-Tiên vers la fin de sa vie, en dehors de son histoire. Cp. Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 626-27 et nº 36. Ci-dessus, nº 27, et ci-après, nº 30.

30. — *Sử kí toàn thư* 史記全書 [*Les Mémoires historiques au complet*]. 15 q. Par Ngô Sĩ-Liên 吳仕連. Il composa ce livre des deux livres de Lê Văn-Hưu et de Phan Phu-Tiên, comparés avec les histoires non officielles (2). Il l'augmenta d'un livre d'*Annales extérieures*, qu'il plaça avant les Annales de Tchao Wou ti 趙武帝紀. Son Introduction 凡例 a 24 articles, ajoutés en tête.

I. — Ngô Sĩ-Liên était de Chúc-lí 祝里, *h.* de Chương-đức 章德 (auj. de Chương-mỹ 彰美, Hà-đông). La 3e an. *đại-bảo* 太寶 (1442), il fut reçu docteur de 3e classe 同進士. Président des censeurs 都御史 à la fin des années *duyên-ninh* 延寧, lors de l'usurpation de Lê Nghi-Dân 黎宜民 (1459), Lê Thánh tôn 黎聖宗 à son avènement l'accusa d'avoir trahi en ne démissionnant pas. Il parvint pourtant jusqu'au grade de vice-président du ministère des Rites. Il fut même poète officiel (cf. nº 10, p. 39, n. 1). Il mourut à 98 ans (*Đăng khoa lục*, q. 1, fº 4*b* ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 彰德 ; *Sources*, p 627). La 4e an. *hồng-đức* (1473), il était nommé rédacteur au Bureau d'histoire. Le 1er mois de la 10e an. (23 janv.-21 fév. 1479), « le roi, dit le *Toàn thư*, q. 13, fº 17, chargea Ngô Sĩ-Liên, rédacteur au *Sử quan*, de composer le *Đại việt sử kí toàn thư*, en 15 livres », 命史官修撰吳士連撰大越史

(1) Le *Sử kí* actuel, q. 5, fº 27, n'a pas cette note.

(2) Bibliographie du *Toàn thư* et du *Sử kí* : Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 623-34, 646-47, 663 ; Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 175 (v. ci-après, § VII, p. 69, n. 1), etc. *Les annales impériales de l'Annam*, d'A. des Michels 1889-1892, sont une traduction du *Ngoại kí* 外紀 dans la refonte du *Cương-mục*, pris par des Michels (Préf., p. 1) pour « une nouvelle édition fort améliorée » du *Sử kí*.

記全書十五卷. La préface et la lettre de présentation de Ngô Sĩ-Liên sont du même jour de l'hiver suivant (1) (*Toàn thư*, Préliminaires, 丙 et 表). Voici la première :

« L'histoire sert à noter les évènements, et leur fortune bonne ou mauvaise instruit par l'exemple la postérité. Dans l'antiquité, les différents pays avaient tous leur histoire, comme le *Tch'ouen-ts'ieou* du Lou, le *T'ao-wou* du Tch'ou et le *Tch'eng* du Tsin. Le grand Việt est situé au sud des Wou ling, parce que le Ciel y sépare le Sud du Nord. Son premier ancêtre descendait de Chen-nong, parce que le Ciel voulut y créer un vrai souverain. C'est pourquoi il put, concurremment avec la Cour du Nord, avoir l'empire d'une région entière. Malheureusement, les livres d'histoire y manquaient, et les faits n'y étaient connus que par tradition orale. Les écrits étaient de légendes, bien des circonstances restaient oubliées. Des copies altérées et des relations confuses n'offraient rien que de trouble aux yeux ; comment les eût-on pu lire ? Trần Thái tôn le premier chargea Lê Văn-Hưu de les fondre, depuis Tchao Wou ti jusqu'à Lí Chiêu hoàng. Nhân tôn, de notre dynastie, à son tour chargea l'historien Phan Phu-Tiên d'y donner une suite, de Trần Thái tôn à la retraite des Ming. L'une et l'autre portèrent le titre de *Đại Việt sử kí*, et les choses apparurent clairement. Văn-Hưu était un grand écrivain du temps des Trần, Phan Phu-Tiên un ancien gouverneur de notre Dynastie : ayant reçu l'ordre de composer l'histoire de ce pays, s'ils avaient recueilli partout les histoires laissées et les avaient réunies dans leur livre de telle manière que les lecteurs futurs n'eussent plus de regret, ç'eût été bien. Mais il y a encore des lacunes dans leur récit, de l'imperfection dans leur composition et de l'impropriété dans leur langue (2) : qui les lit ne peut être sans regret. Seul, Hồ Tôn-Thốc, dans son *Việt sử cương-mục*, rapportant les faits avec attention et méthode et les critiquant avec exactitude, sans outrance, touchait presqu'à la perfection désirable ; mais à la suite des guerres il n'a pas été transmis. Cette entreprise si difficile semblait attendre.

» Notre Roi a restauré l'Etat (3). Il honore et respecte la doctrine des lettrés. Il maintient fermement les règles et cultive les lettres. Aux années *quang-thuận* (1460-1469), il fit rechercher les histoires non officielles et les relations anciennes ou modernes conservées chez les particuliers et se les fit toutes présenter pour en préparer l'examen. Il chargea ses lettrés de les étudier et mettre en ordre. J'avais été au Bureau d'histoire, j'y travaillais. J'y rentrai de nouveau, mais ces écrits, déjà présentés, étaient conservés au Cabinet oriental et je ne pus les voir. j'osais penser qu'ayant

---

(1) Cp. *Toàn thư*, Prélim., 表 de Ngô Sĩ-Liên, fo 1 : 取前大越史記二書,參以野史輯成大越史記全書,謹謄爲十五卷. Dans l'actuel *Toàn thư*, elle porte pour titre : 大越史記外紀全書(序). Le délai semblerait court pour une œuvre collective : il l'est bien davantage si l'œuvre est d'un seul auteur. La mention des 15 q. dans l'ordre même laisserait supposer quelle était presque prête au moment où il fut donné. La difficulté est à rapprocher des deux dates relatives au *Discours* de Lê Tung (no 32) : ici l'exécution aurait précédé son motif. On ne peut l'accorder qu'en interprétant par hypothèses, et cela implique déjà une rédaction bien lâche de ces passages. Des exemples plus nets poseraient la question de leur véracité.

(2) Ngô Sĩ-Liên veut dire que ses devanciers n'emploient pas le terme propre pour marquer les actes des gens selon la morale confucéenne et d'après le modèle du *Tch'ouen-ts'ieou*. Il s'agit du 正名.

(3) Allusion au renversement de Lê Nghi-Dân.

l'heur de vivre en un temps glorieux, j'avais la confusion de n'avoir rien fait en reconnaissance. Alors, sans mesurer mes forces, je pris les livres des deux anciens justes, les revis et les réunis, les augmentant d'un livre au *Ngoại kỉ*, soit en tout, tant de q. (1), que j'intitulais *Mémoires historiques du Grand Việt au complet*. Les lacunes de faits y sont comblées, le manque de composition réparé, et les impropriétés de langue corrigées. Pour le bien et le mal contenu dans [l'histoire] et pouvant servir d'exemples, j'ai donné mon humble opinion à la suite (2). Je sais bien qu'en prenant cette liberté, je suis tombé dans une faute inévitable ; mais ma fonction m'y obligeait, et je n'ai pas osé l'éluder en prenant pour prétexte mon peu de talent et de connaissance. J'ai composé avec attention ce livre complet, déposé au Bureau d'histoire. Si je n'avais pas su rendre justice au bien et au mal [dans l'histoire] de tant d'années, qu'il soit au moins une aide à ceux qui l'étudieront.

« Solstice d'hiver de la 10e année *hồng-đức*, *kỉ-hợi* du cycle (1479) (3). »

La lettre de présentation 表 dit d'autre part que lorsque Lê Thánh Tôn eut fait rechercher avec des primes et réunir les documents dispersés, il ordonna aux lettrés de la cour de les examiner et discuter, et à ses ministres lettrés de les rédiger et amender, en s'appliquant au simple et au vrai et supprimant le superflu ; que, parmi les rédac-

---

(1) La même expression se trouve vers la fin du 表, mais le début précise : en 15 q.

(2) Ces jugements au moins en partie ont passé dans le *Sử kí* et le *Toàn thư* actuels et sont introduits par la formule 史臣吳士連曰...

(3) 史以記事也而事之得失,爲將來之鑒戒.古者列國各有史,如魯之春秋,晉之檮杌,楚之乘,是已.大越居五嶺之南,乃天限南北也,其始祖出於神農氏之後,乃天啓眞主也,所以能與北朝各帝一方焉.奈史籍闕於紀載,而事實出於傳聞,文涉恠誕,事或遺忘,以至謄寫之失眞,紀錄之繁冗,徒爲覧目,將何鑒焉.至陳太宗始命學士黎文休重修,自趙武帝以下至李昭皇初年.本朝仁宗.又命脩史潘孚先,續編自陳太宗以下至明人還國,皆以大越史記名,然後歷代事蹟,彰彰可鑒,文休陳時大手筆也,孚先聖朝故老人也,皆奉詔編其本國之史,旁蒐遺史,會輯成書,使後之覽者無遺憾焉可也,而記志猶有未備,義例猶有未當,文字猶有未安,讀者不能無憾焉.獨胡宗鷟越史綱目有作,書事慎重而有法,評事切當而不冗,殆亦庶幾,然而兵火之後,其書不傳,蓋成之至難.意若有待,皇上中興,崇儒重道,惇典考文,迺於光順年間,詔求野史,及家人所藏古今傳記.悉令奏進,以備參考,又命儒臣討論編次,臣前在史院嘗預焉,及再入也,而其書已上進,藏之東閣,莫得之見,竊自惟念幸際明時,慚無補報,輙不自揆,取先正二書,校正編摩,增入外紀一卷,凡若干卷,名曰大越史記全書,事有遺忘者補之,例有未當者正之,文有未安者改之,間有善惡可以勸懲者,贅部見於其後,極知僭妄,罪無所逃,然職在當爲,不敢以才識謭陋爲辭,謹編定成書,留之史館,雖未能公是非於萬年,僭足資稽考之一助云.洪德十年歲在己亥冬至節 (*Toàn thư*, Prélim., 丙).

teurs du *Sử quan*, un malheur domestique empêcha Ngô Sĩ-Liên de voir l'œuvre achevée (sans doute par le deuil de son père ou de sa mère) ; mais qu'(à son retour), pensant que son long dessein n'était pas réalisé, il recueillit les documents, les accrut, les revit, et composa au complet ce qu'on peut connaître des rois et sujets des générations passées, éclairant l'origine des bons gouvernements ou des troubles anciens et modernes : 下明詔以購求，蒐散書而萃集，旣命朝士檢閱討論，又勅儒臣總裁潤色，務玆簡實，捐彼浮華，臣當直館之初，得預濡毫之列，條遭家禍，莫覩成書，念夙志之未酧，采羣言而增校，備歷代君臣之蹟，明古今治亂之原. Ni cette lettre, ni la préface ne font allusion à un ordre spécial du roi à Ngô Sĩ-Liên, comme le veut l'actuel *Toàn thư*. D'après leurs termes mêmes, Ngô Sĩ-Liên participait à un travail collectif que sa retraite rituelle n'interrompit pas, puisque les documents passèrent alors au Cabinet oriental ; son zèle ensuite lui fit composer le premier *Toàn thư*. Il paraît donc loisible de supposer un arrangement tardif du *Tục biên* de Phan Phu-Tiên qui aura permis l'indication des 15 q. dans l'ordre attribué au roi. La lettre de présentation confirme cette indication. Le 1er livre du *Ngoại kỉ* étant encore aujourd'hui consacré à l'époque légendaire antérieure aux Tchao, et le 10e du *Bản kỉ* à Lê Lợi, l'étendue du *Sử kỉ* fixé par Ngô Sĩ-Liên a dû rester à peu près ce qu'elle était. L'économie des 15 livres aussi. Une note de l'édition japonaise de 1884 au 表 de Ngô Sĩ-Liên donne pour sa recension 5 q. au *Ngoại kỉ*, 9 au *Bản kỉ*, un au règne de Lê Lợi. C'est la division actuelle de cette partie du *Sử kỉ*, dans l'actuel *Toàn thư* (1), mais elle détache le dernier livre et elle n'est que formelle. Pour le fond, une note de Lê Hi à la 1e règle de Ngô Sĩ-Liên (ci-après) montre qu'il faisait commencer le *Bản kỉ* à Ngô Quyền 吳權 (939), tandis que le *Toàn thư* et le *Sử kỉ* actuels ne le commencent qu'aux Đinh (968). On s'est demandé (*Sources*, 628, n. 2) si le dernier livre n'embrassait pas tout le règne de Lê Thái tổ (1418-1433) ; mais Ngô Sĩ-Liên n'annonce qu'un supplément au *Ngoại kỉ*, et le *Sử kỉ* actuel suit encore la disposition de Phan Phu-Tiên et s'arrête à 1417. Cependant Phạm Công-Trứ (préface ci-après) dit que la suite commence au règne de Lê Thái tôn (2). Le titre de cette suite : *Bản kỉ thật-lục* 本紀實錄, se trouve aujourd'hui à partir de 1418, mais ce peut être un arrangement postérieur à Phạm Công-Trứ (3). Enfin la 1e règle, citée, de Ngô Sĩ-Liên est le seul texte ancien à ma connaissance qui permette d'induire que la division en *Ngoại* et *Bản kỉ* lui est due.

Il est plus difficile de connaître les détails du remaniement interne. Une réduction générale est très vraisemblable (*Sources*, 628). Les mss. avaient déjà souffert des guerres, nombre d'entre eux s'y étaient perdus. Dans son introduction 凡例, Ngô Sĩ-Liên a donné 24 règles que ses successeurs ont avouées (*Toàn thư*, Prélim., 戊, fos 1-4). Il y énumère le genre de sources qui lui ont servi à refaire les deux *Sử kỉ* sur lesquels il se fonde : histoires chinoises, histoires non officielles, biographies ou mémoires,

---

(1) Le dernier *Sử kỉ* n'en différant que par 2 q. de plus au *Ngoại kỉ*.

(2) Cp. no 29, ce qui est dit de la dernière citation de Phan Phu-Tiên dans le *Toàn thư*.

(3) L'édition actuelle du *Toàn thư* porte deux fois, sous le titre, q. 1 du *Ngoại kỉ* et q. 11 du *Bản kỉ*, l'indication : « composé » 編 par Ngô Sĩ-Liên, la seule de ce genre, d'ailleurs ignorée de l'édition japonaise et du 1er q. du *Sử kỉ* actuel. Erreur de gravure ?

ainsi que l'enseignement de ses maîtres et son information particulière : 是書之作, 本黎文休潘孚先大越史記二書, 參以北史, 野史, 傳志諸本, 及所傳授見聞, 考校編輯爲之 (Règle I). Ces renseignements généraux ne sont pas précisés dans les notes du *Toàn thư* actuel. Celles de l'actuel *Sử kí*, un peu plus explicites, laissent entrevoir quelques titres (1). L'un et l'autre mentionnent un personnage du palais, 內人, nommé Đỗ Thiện 杜善, qui fut peut-être l'auteur d'un *Sử kí* antérieur à celui de Lê Văn-Hưu, mais sans doute, non officiel (2). L'existence sous les Trần des chroniques de règne, à l'imitation des *che-lou* 實錄 chinois, est attestée par un passage du règne de Trần Anh tôn 陳英宗 (3). Les histoires non officielles (4)

---

(1) Les citations les plus nombreuses sont vagues : 舊史 (*Toàn thư*, q. 1, f° 12 ; q. 4, f° 17 *b*, etc. ; *Sử kí*, *passim* : 舊史 y alterne avec 舊編, p. ex. *Ngoại kỉ*, q. 1, f°s 4, 14 *b* ; *Bản kl*, q. 1, f° 6 *b* ; q. 6, f° 25 *b*, etc., et semblent parfois désigner les premières rédactions de l'ouvrage). — 野史 (v. ci-dessous, n. 4). — 逸史 (*Sử kí*, q. 1, f° 11). — 外傳 (*Sử kí*, q. 1, f° 2 ; q. 4, f° 28 *b* ; q. 5, f° 15 ; cp. q. 7, f° 24 : 傳). — 外史 (*Sử kí*, q. 3, f° 4). — 外紀 (*Sử kí*, Ngoại kỉ, q. 1, f°s 2 *b*, 12 : citations de Ngô Thì-Sĩ sans doute sur les premières versions). — 舊本地志紀 (*Toàn thư*, q. 1, f° 24 *b*). — 摭怪傳 (*Sử kí*, Ngoại kí, q. 1, f°s 8, 11 *b*) et 幽靈傳, 越甸幽靈 (*ibid.*, q. 1, f° 12 ; q. 2, f° 17 *b* : citations de Ngô Thì-Sĩ ; sur ces deux ouvrages annamites, cf. *infra*, n°s 127 et 128). — 姚按察 : 六州記 (*Sử kí*, Ngoại kl. q. 2, f° 2 *b*), 元陳剛中 : [陳] 故事抄 (*Sử kí*, Bản kl, q. 5, f° 19 *b*, 29 *b* ; cp. Deloustal, *Justice*, *BEFEO.*, VIII, p. 14, n° 10), 可牢故事抄 (*ibid.*, f° 21 *b*), ouvrages chinois, comme le *Siu Po wou tche* 續博物志, de Li Che 李石 des T'ang, k. 5, cité par Ngô Thì-Sĩ (*Sử kí*, Ngoại kỉ, q. 1, f° 12 *b*). Ces exemples, qui concernent la période antérieure aux Ming, suffisent pour montrer que les éditeurs de l'histoire royale se sont peu préoccupés de justifier leur critique des sources.

(2) Ce Đỗ Thiện fut envoyé avec le *xá-nhân* Bồ Sùng annoncer au marquis Sùng-hiền, père du nouveau roi, l'intronisation de Lí Thần tôn 李神宗 au début de 1128 : 使內人杜善舍人蒲崇以其事 (la cérémonie) 告崇賢侯 (*Toàn thư*, q. 3, f° 27 ; *Sử kí*, q. 3, f° 33). Ce personnage est inconnu du *Việt sử lược* 越史畧, q. 2-3, et supprimé dans le *Cương-mục*, q. 4. Dans le *Toàn thư*, q. 3, f°s 32 et 34 *b*, et le *Sử kí*, q. 3, f°s 39 *b* et 43, on trouve à la même époque deux autres Đỗ, la propre mère de Lí Thần tôn : 夫人杜氏, et Đỗ Nguyên-Thiện 杜元善, nommé en 1130 conseiller et gouverneur du *phủ* de Thanh-hoá 守清化府. Il n'est là aucunement question d'un livre ; mais le *Việt điện u linh tập* et le *Lĩnh nam trích quái* (n°s 127 et 128 (cp. la note précéd.) au 3e q. qui semble tiré du *Việt điện u linh tập*, commencent nombre de légendes par un renvoi à un *Sử kí* que Lê Quí-Đôn et certains mss. du *Lĩnh-nam trích-quái* attribuent à un Đỗ Thiện 按杜善史紀 (*l. c.*) et qui serait donc antérieur à celui de Lê Văn-Hưu (1272). M. H. Maspero est d'un autre avis (*infra*, n° 127, p. 127).

(3) « (Đoàn) Nhữ-Hài, censeur, devint ministre attaché au roi et connut tous ses propos et actes. Quand il reçut cette fonction, ayant lu le *thật-lục* que les historiens avaient composés, il y trouva beaucoup d'erreurs. Il le corrigea et brûla l'ancienne copie », [段] 汝諧爲帝近臣, 帝言動悉知之. 及授是職, 觀史臣所載實錄, 頗有謬誤, 乃爲改正, 仍焚舊藁 (5e mois de la 7e an. *hưng-long*, juin 1290, *Toàn thư*, q. 6, f° 7 ; *Sử kí*, q. 6, f° 6).

(4) Il ne reste des anciens *giả-sử* 野史 que des citations comme dans le *Toàn thư*, le *Sử kí* et le *Việt điện u linh tập*. Il est donc difficile de leur identifier le *Sử kí* de Đỗ Thiện (H. Maspero, *Etudes d'hist. d'Annam*, I, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 13). A aucune époque, les compilateurs royaux ne les ont dédaignés (cp. § IV et les citations du

étaient la base des *Ngoại kỉ*, mais, suivant une méthode chère aux historiens chinois, leurs éléments pour remplir les vides de l'histoire officielle devaient perdre leur caractère : « quand elles contenaient des choses trop extraordinaires, on les a retranchées », 其甚恠誕者，削之不錄 (Règle IV) ; il en reste assez pour déceler très souvent le fonds de cette rationalisation protocolaire : par ex. les 18 Hùng vương 雄王 disparaissent, mais la famille demeure (q. 1) (1). Le système chronologique, emprunté à

Cương-mục). Les copies s'en sont répandues sans essai d'unification et ont disparu encore plus vite que celles des histoires officielles. Ce qui en subsiste remonte à la fin des Lê et au commencement des Nguyễn.

(1) Voici un exemple typique des réductions successives et de la rationalisation progressive de l'histoire mythique par les historiographes royaux. Le *Lĩnh-nam trích-quái* (cf. nº 128) et le *Việt điện u linh tập* (nº 127) ont deux légendes fameuses, jamais étudiées sérieusement : celle de l'enfant génie de Phù-đổng 扶董天王 (Bắc-ninh), qui grandit soudain pour chasser l'armée du roi de Yin 殷王 sur un cheval de fer fondu pour lui et qui le ravit ensuite au ciel 冲天, et celle de la lutte du dieu des eaux 水精 contre le dieu des monts 山精, rivaux pour la fille du roi ; l'une et l'autre rapportées au temps des Hồng-bàng 鴻龐 (il y en a plusieurs versions ; cf p. ex. Le Grand de la Liraye, *Notes hist. sur la nation annam.*, p. 12-13 ; Trương Vĩnh-Ký, *Cours d'hist. annam.*, I, p. 10-12 ; G. Dumoutier, *Légendes hist. de l'Annam et du Tonkin*, p. 9, 31, et *Rev. hist. rel.*, XXVIII, juil.-août 1893, etc.). Le *Toàn thư*, Ngoại kỉ, q. 1, fos 3-5, rapporte les deux légendes en supprimant dans la première le roi de Yin et le cheval de fer et mêlant à la seconde des éléments d'une troisième, celle du roi de Thục et de l'arc magique (Le Grand de la Liraye, *l. c.*, p. 15 ; Trương Vĩnh-Ký, *l. c.* ; Dumoutier, *Légendes*, p. 35), et lui adjoint un commentaire où Ngô Sĩ-Liên fait des réserves générales tout en maintenant les deux récits : « L'histoire de l'esprit des eaux et de l'esprit des monts semble aussi très légendaire. *Trop croire aux livres est pis que d'en être ignorant* (allusion à Mencius, VII, 7, 3). Provisoirement je rapporte ces anciens [récits] *afin de transmettre ce qui est douteux* (allusion où *Kou Leang tchouan*, cp. *Introd.*, p. 3) ». 山精水精之事亦甚恠誕，信書不如無書，姑述其舊以傳疑焉. Le *Sử kí*, Ngoại kỉ, q. 1, fº 7b-8, n'admet plus dans le texte que l'érection d'un temple au dieu du village de Phù-đổng et la demande du roi de Thục et de son échec, éléments rationnels de légende qui deviennent ainsi éléments d'histoire : 立扶董鄉神祠．蜀王遣使來求婚雄王却之. Il rappelle pourtant en notes les vieilles légendes, comme déchets des anciennes histoires, en citant la remarque de Ngô Sĩ-Liên et commentant par un large extrait de Ngô Thì-Sĩ. Dans ce morceau, Ngô Thì-Sĩ reproche aux anciens historiens d'avoir tiré cela du *Lĩnh-nam trích-quái*, recueil de légendes, et de l'avoir arrangé (ce que fait l'éditeur du *Sử kí* lui-même) ; il étend à leur procédé une critique pertinente et superficielle, et termine par ces conclusions : « Seul, le Tản-viên est le mont ancêtre de notre pays et sa puissance tout à fait manifeste : il est lié aux *veines* du pays. Le Roi qui Ascend-au-Ciel (souverain du mont) est aussi le dieu le plus fameux de notre pays. C'est pourquoi nous avons [pourtant] mis en notes ce qu'en ont écrit les anciens historiens et le conservons provisoirement. *Tout le reste* (de ces histoires légendaires) est traité de même », 惟傘圓爲我國祖山，靈應最顯，國脉所繫，冲天王亦本國名神，故因舊史所書而分註其事．姑以存舊云爾．餘倣此. Aveu caractéristique chez ce confucéen annamite, contempteur des géomanciens de profession (cp. nº 149). Dans le *Cương-mục* enfin, Tiền biên, q. 1, fº 7, la rationalisation de ce passage est accomplie, à côté d'un résumé de la tradition relative à la postérité de Chen-nong 神農, c'est-à-d. à l'origine des rois Hùng, maintenue à son tour « provisoirement » : 實甚怪誕，姑存之以傳疑 (*ibid.*, fº 2).

la Chine, a des conventions parénétiques et des conventions de commodité : toute l'année de la fondation d'une dynastie compte pour la première du règne du roi fondateur, toute l'année du meurtre d'un roi compte pour la dernière de son règne, celle de sa mort naturelle ou de son abdication compte pour telle si l'évènement a eu lieu dans le 1er semestre, si non, pour la première du roi successeur, les mois perdus d'une part étant censés compensés de l'autre (Règle II) ; les noms des rois légitimes suivant le canon contemporain de l'auteur, entrent seuls en principe dans les rubriques chronologiques, avec ceux des empereurs chinois, parce que ceux-ci, « concurremment avec les nôtres, eurent l'empire d'une région entière », 北朝歷代主皆書帝，以與我各帝一方也 (Règle VIII). Lê Trung tôn 黎中宗, qui régna trois jours en 1005, compte un an de règne, parce que la dispute des princes dura huit mois dans l'année où il avait eu sa succession au trône, et pour *punir* le crime de son meurtrier (qui régna plus de deux ans), 雖未逾年，然諸王爭立凡八月，實中宗嗣位之年，故書之爲君，以正臥朝篡弒之罪，而嗣位一年數焉 (Règle XVIII). Au contraire, les *usurpateurs* et les pouvoirs établis dans la vacance entre deux règnes légitimes ne sont pas reconnus ou ont leur chronologie réduite : ainsi l'histoire partage entre les deux règnes voisins celui de Dương Nhật-Lễ 陽日禮, qui dura 18 mois, 1369-1370 (Règle II) ; pour les Hồ, souverains véritables de 1400 à 1407, la coupure trop forte empêchait l'arrangement : l'histoire au moins rejette leurs noms de temple 尊謚 et les appelle de leurs anciens noms de sujets, « suivant la règle pour l'usurpation de Wang Mang,... pour s'opposer aux usurpations »... 以王莽篡例書名者，沮僭竊也 (Règle XVI) ; pour les Ming, elle reconnaît quatre ans de dépendance, malgré leur annexion de vingt ans, « parce qu'avant l'année *quí-tị* (*kouei-sseu*, 1413), Giản-Định et Trùng-Quang continuaient la descendance des Trần et qu'après l'année *mậu-tuất* (*wou-siu*, 1418), Lê Thái tổ avait levé l'armée du devoir », et « pour rendre justice au gouvernement du royaume », 蓋癸巳以前，簡定重光猶係陳緒，戊戌以後我朝太祖高皇帝已起義兵，故不以屬明書，正國統也 (Règle XXI). Par contre Sĩ vương 士王 (Che Sie 士燮, 18[illegible]-226), adopté par les Annamites (1), est traité en roi (cp. Règle X). Ces exemples suffisent pour marquer l'esprit et la gravité des corrections de principe. Cet esprit confucéen n'a pas cessé d'inspirer les remanieurs du *Sử ki* : « Quand on y traite du gouvernement, c'est comme dans le *Chang chou* de l'ancienne histoire, et quand il s'agit de louange ou de blâme, c'est comme dans le *Tch'ouen-ts'ieou* de l'histoire de Lou », 其言政治亦古史之尙書，其寓褒貶亦魯書之春秋 (Phạm Công-Trứ, Préf. à son *Tục biên*, *Toàn thư*, Prélim. 乙, fo 4 *b*) (2). Ce qui échappe presqu'entièrement, ce sont les corrections ordinaires d'erreurs, auxquelles Ngô Sĩ-Liên invitait ceux qui en trouveraient chez lui. Sa dernière règle était d'en noter les raisons

(1) Son adoption donne de l'antiquité à la civilisation du pays. D'ailleurs, la règle XIV prescrit de mentionner les mérites des gouverneurs chinois qui en ont eu, bien qu'il ne soit pas question de les égaler à des souverains légitimes, et la règle IX est de mentionner honorablement tous les conducteurs de révoltes annamites contre les gouverneurs chinois. Sur la règle XII, relative aux Lí antérieurs, cf. H. Maspero, *Etudes d'hist. d'Annam*, I, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 11.

(2) Le *Chou King* et le *Tch'ouen ts'ieou* sont invoqués au début du *Discours* de Lê Tung (ci-après et no 32).

en petit texte, afin d'éviter le doute à ceux qui se reporteraient aux vieilles histoires, 凡正誤,必分註所由,庶無惑於舊史. Les notes de ce genre sont fort rares dans l'actuel *Toàn thư*, où elles appartiennent en principe à Lê Hi ; celles de Ngô Sĩ-Liên sont à chercher dans les commentaires auxquels fait allusion sa préface, et dont les éditions ont conservé des extraits assez nombreux ; mais la critique historique y est très mince.

II. — En résumé, Ngô Sĩ-Liên a opéré trois sortes de modifications dans le *Sử kí* : changements de réductions et de corrections internes, adjonction d'une partie tirée de mythes ou de légendes, divisions nouvelles ; et il en a en même temps fixé l'ensemble. Les auteurs des recensions postérieures travaillèrent sur la sienne comme il avait fait sur les livres de Lê Hưu et de Phan Phu-Tiên. La part de Vũ Quỳnh 武瓊 est assez obscure. Le titre de son histoire (1511, cf. nº 31) semble indiquer l'intention de faire un ouvrage nouveau. Cependant ce qu'on en connaît n'indique rien d'original. D'après le *Discours* de Lê Tung et le *Toàn thư* actuel, il n'avait ajouté aucune suite. Le *Toàn thư* cite pourtant un fragment d'éloge du roi Lê Thái tôn 黎太宗 (1433-1442) par Vũ Quỳnh, q. 11, fº 57*b*, et un autre de Lê Hiến tôn 黎憲宗 (1497-1504), q. 14 fº 35 : 武瓊贊曰. Phạm Công-Trứ dit dans sa préface que pour sa révision de 1665 il s'est basé, jusqu'au règne de Lê Thái tổ, « sur ce qu'avaient écrit les historiens précédents : Ngô Sĩ-Liên, Vũ Quỳnh, etc. », 並依如前史臣吳士連武瓊等之所著述也 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, fº 4 ; cp. le début de la préf. de Lê Hi), et, opposant ces deux derniers à Lê Hưu et à Phan Phu-Tiên, il fait honneur à ceux-ci du « grand sens [civique] de la louange et du blâme qui éclaire le discours public de leur histoire », à ceux-là, de la « grande règle de mentionner ou d'omettre qui brille dans l'intention secrète de la leur », 其抑揚大義已昭昭於史筆之公論矣...其筆削大法又炳炳於史筆之微旨矣 (*ibid.*, fºs 1*b*, 2). Ses retouches ayant été fondues dans le texte, il n'en est pas resté grand'trace. Vũ Quỳnh est encore cité à la 25ᵉ an. *hồng-đức* (1497) par le *Toàn thư* actuel, q. 13, fºs 78-80. Le même *Toàn thư* préfère le *Việt giám* au *Toàn thư* de Ngô Sĩ-Liên dans une note du q. 10, fº 54*b*, fin de l'an. *đinh-vị* 丁未 (1427). Au lieu que Ngô Sĩ-Liên commençait le *Bản kỉ* à Ngô Quyền 吳權, « parce qu'il était annamite et qu'en ces temps de luttes entre Sud et Nord il sut supprimer les troubles et relever l'Etat en prenant la succession des Hùng vương et de Tchao Wou [ti] », dans l'actuel *Toàn thư*, le *Bản kỉ* s'ouvre avec les Đinh, et une note de Lê Hi à cette 1ᵉ règle avertit qu'il suit en cela Vũ Quỳnh, « pour éclairer l'importance qu'on attache à l'unification », 其記始於吳王者王我越人,當南北分爭之時,能撥亂興邦,以繼雄王趙武之統,故也.一今依武瓊所述著,本紀全書始自丁先皇以明其大一統也. (*ibid.*, 戊, fº 1 ; cp. H. Maspero. *l. c.*). Le *Sử kí* actuel dans les deux cas suit le dernier *Toàn thư*, mais sans le rapporter à Vũ Quỳnh, dont il suppr'me partout le nom (cp. § VI) ; cette affectation de l'ignorer vient-elle de ce que les éditeurs du *Toàn thư* l'avaient utilisé ? L'œuvre de Lê Tung 黎嵩 (1514) est restée extérieure au texte des autres histoires (cf. nº 32) [1].

---

[1] Phan Huy-Chú, q. 42, signale un quatrième *Miroir*, perdu : le *Việt sử khảo giám* 越史考鑑, de Nguyễn Đích-Tâm 阮迪心, de Hoàng-xá 黃舍, *h.* de Ninh-sơn 寧山 (auj. Yên sơn 安山, Sơn-tây), docteur la 9ᵉ an. *hồng-đức* en même temps que Vũ Quỳnh (*Đăng khoa lục*, q. 1, fº 22*b* ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 安山).

III. — Entre les œuvres de Vũ Quỳnh et de Lê Tung et celle de Phạm Công-Trứ 范公著, il faut supposer la rédaction d'une suite au *Toàn thư* allant de Lê Lợi à Lê Cung hoàng-đề 黎恭皇帝 (1522-1527), et correspondante aux q. 11-15 de l'actuel *Toàn thư* (1). Phạm Công-Trứ dit en effet dans sa préface, après l'éloge du roi et de Trịnh Căn 鄭根 : « Je fus chargé spécialement, avec... (2), de *revoir* l'histoire du royaume depuis les Hồng-bàng jusqu'à Cung hoàng. Nous fûmes chargés en outre d'en *composer une suite* depuis Trang tôn Dũ hoàng-đề (1533-1548) jusqu'à l'année *vạn-khạnh* (1662) de Thần tôn Uyên hoàng-đề, et de la *rédiger* pour en former un livre complet, afin de le graver et publier », 特命 (3) 臣與...等訂攷國史自鴻厖氏至恭皇紀，又命續編自莊宗裕皇帝至神宗淵皇帝萬慶年間，述爲成書，鋟梓頒行 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, f° 3). L'importance de ce texte est d'autant plus grande que le *Toàn thư* actuel ne nous renseigne pas sur ces questions. Cette préface de Phạm Công-Trứ, intitulée 大越史記續編書 et datée du 2e mois d'automne de la 3e an. *cảnh-trị* 景治 (sept. 1665), ne précise pas l'année où fut donné l'ordre ; mais le *Lịch triều*

---

(1) Les principes du *Toàn thư* et ce qui est dit de la suite de Phạm Công-Trứ assurent que l'interrègne de 1527-1532 était annexé au règne de Lê Xuân 黎椿 (1522-1527), comme dans l'actuel *Toàn thư*, q. 15.

(2) Phạm Công-Trứ était de Liêu-xuyên 遼川, *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. *phủ* de Mỹ-hào 美豪, au Hưng-yên). Il fut docteur la 10e an. *vĩnh-thọ* 永祚 (1628), à 29 ans selon le *Bị khảo*, Hải-dương, 唐豪. Il servit d'abord sous Trịnh Tạc 鄭柞 et fit campagne à Cao-Bằng (1644) (*Toàn thư*, q. 18, f° 37 *b*, 2e an. *phúc-thái* 福泰, et *circa*). Il occupa des postes élevés, fut ministre de l'Intérieur le 11e mois de la 2e an. *cảnh-trị*, 1664 (*Toàn thư*, q. 19, f° 9 *b* ; cq. f° 13), se retira le 12e mois de la 6e an. (janv. 1669) avec de nouveaux titres (*ibid.*, f° 21), reprit du service le 7e mois de la 2e an. *dương-đức* 陽德 (1673), avec la direction des six ministères (*ibid.*, f° 35 ; cp. f° 39), et mourut le 10e mois de la 2e an. *đức-nguyên* 德元 (17 nov.-16 déc. 1675) (*ibid.*, f° 44 ; *Tục biên*, Gia tôn, s. a.), à 76 ans (à la chinoise) suivant le *Bị hhảo*, ce qui semble exact (les années d'âge données par le *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 8 *b*, sont fausses). Cp. *Sources*, p. 631, n. 1. — Voici la liste des collaborateurs énumérés par Phạm Công-Trứ : Dương Hiệu 陽澔, docteur la 6e an, *dương-hoà* 陽和, 1640 (*Đặng khoa lục*, q. 3, f° 12 *b*), Hồ Sĩ-dương (cf. n° 35, n. 2) ; Nguyễn Đình-Chính 阮廷正 et Nguyễn Công-Bật 阮公弼, docteurs la 4e an. *khánh-đức* 慶德, 1652 (*ibid.*, f° 18) ; Nguyễn Quốc-Khôi 阮國櫆 (i. e. Nguyễn Quốc-Trịnh 阮國楨, *Bị khảo*, Sơn-nam, 清池) et Nguyễn Công-Bích 阮公璧 (i. e. Nguyễn Văn-Bích 阮文璧, *Bị khảo*, Thanh-hoa, 廣昌), docteurs la 2e an. *vĩnh-thọ* 永壽, 1659 (*Đặng khoa lục*, q. 3, f° 19), Bùi Đình-Viên 裴廷員, reçu au Cabinet oriental la même année (*ibid.*, f° 21 *b*) ; Đặng Công-Trất 鄧公瓆, Đào Công-Chính 陶公正 et Ngô Khuê 吳珪, docteurs la 4e an. *vĩnh-thọ*, 1661 (*ibid.*, f° 21 *b*) ; Nguyễn Việt-Thứ 阮日庶 et Vũ Duy-Đoán 武惟斷, docteurs la 2e an. *cảnh-trị*, 1664 (*ibid.*, f° 23).

(3) 命 indique ordinairement l'ordre du souverain, i. e. du roi ; mais le texte du *Tạp kỉ* et du *Tục biên* (*infra*), rapportant qu'un nouvel ordre fut donné par le prince Trịnh 鄭王復命, prouve que ce sont bien les Trịnh, souverains réels, qui le donnèrent. Le *Cương-mục*, des Nguyễn, q. 34, f° 41, rectifie en 復令, ce qui confirme. Ces détails, comme la plus grande place faite à l'éloge des Trịnh dans la préface de Phạm Công-Trứ, sont des témoignages contemporains sur le rôle des Trịnh à cette époque.

tạp kỉ, q. 1, et le *Tục biên* (1), 10e mois de la 18e *chính-hoà*. (nov.-déc. 1697), le rapportent au début de la période *cảnh-trị*, 1663 (cp. *Cương-mục*, q. 34, fo 40 *b*). Le P. Cadière, *Sources*, p. 632, remarquant la dérogation que constitue l'histoire officielle d'une dynastie régnante, pense que cette suite peut être due à l'influence des Trịnh. Cela paraît certain, et, si l'on s'en tient au texte ci-dessus, contrairement au P. Cadière, on séparera la partie antérieure aux Mạc de l'œuvre propre de Phạm Công-Trứ et de ses collaborateurs. Celui-ci à vrai dire laisse dans le vague cette suite antérieure à la sienne qu'il semble placer au rang des histoires de Lê Hưu à Vũ Quỳnh. Sans doute les historiographes royaux, dont c'était la fonction, en avaient préparé les matériaux ; ce qu'attestent les fragments de Phan Phu-Tiên et de Vũ Quỳnh (Ngô Sĩ-Liên n'est plus cité après Lê Thái tổ) (2), extérieurs à leur histoire et conservés dans le *Toàn thư* (cf. nos 29 et 31), ainsi que quelques fragments de mémoires ou d'inscriptions (cf. nos 96, 36), d'éloges 贊 et de jugements 論 anonymes en appendice à la plupart des règnes (cf. q. 10, fo 76 : 史臣論 . . . ; q. 11, fo 57 : 論曰, etc.). Ces textes ne se distinguent guère des « recueils contemporains » d'où Phạm Công-Trứ a tiré son histoire depuis Trang tôn. Ils cessent au début du livre 15, après l'éloge de Lê Tương-dực đề par Đỗ Nhạc (no 49) et des citations d'un caractère tout différent leur succèdent dans le reste du livre. Un jugement sur le même roi, à propos de sa mort, l'appelle Linh-ẩn 靈隱, titre de sa dégradation, imposé en 1516 par le rebelle Trịnh Duy-Sản 鄭惟㦃 et remplacé l'année suivante par le titre posthume actuel (fo 29 ; le texte du *Toàn thư*, fo 28, énonce le meurtre par ces mots : 弑帝). Un autre jugement, à l'occasion des troubles et des signes funestes du 7e mois de la 2e an. *quang-thiệu* 光紹 (juil.-août 1517), parle de « *la dynastie des Lê* », dont « le trône déclinait chaque jour », 論曰黎朝 . . . 國祚日衰 (fo 36*b*). En voici un troisième, après les meurtres et le pillage de Đông-đô 東都 au 7e mois de la 3e an. (6 août-sept. 1518) : « Depuis que Trần Cao, pénétrant dans la capitale, eut démoli le temple ancestral, depuis que ceux de Sơn-tây, fomentant des troubles, eurent dévasté la capitale, on connut par là que *la dynastie des Lê ne se relèverait plus* », 論曰, 自陳暠入京而宗朝散壞, 自山西作亂而京城空虛, 卽此而知黎朝之不振矣 (fo 44 *b*). Le même esprit de sévérité et d'irrespect anime le dernier de ces jugements, après la déposition de Lê Xuân 黎椿 par Mạc Đăng-Dung 莫登庸 (1527), critique sommaire des rois Lê depuis Lê Lợi (fos 68*b*-69). Une note, la seule de ces *luận*, le rapporte à un livre de « Lịnh-Vọng » 令望本畧云 (3). Lê Lợi y est nommé « Lê Thái tổ » 黎太祖, au lieu de : 國朝太祖 ou d'une désignation équivalente ; Lê Oanh 黎瀠 y est appelé « Linh-ẩn » (ci-dessus) au lieu de Lê Tương-dực đề ; Lê Ỉ 黎懿, « Đà-dương vương » 陀陽王 au lieu de Lê Chiêu tôn 黎昭宗, et Lê Xuân, naturellement, « Cung hoàng-đế ». Bien que les *luận* soient un genre cultivé par les historiographes royaux, il est impossible d'attribuer

---

(1) Sur ces deux ouvrages, v. ci-après, § VII, p. 69 s.

(2) Cp. *supra*, p. 54, n. 3, ce qui est dit de l'indication d'auteur au q. 11 du *Bản kỉ* de l'actuel *Toàn thư*.

(3) 本畧云 peut se traduire : « Le *Bản lược* dit », ou « Le livre [de Lịnh-Vọng] dit en bref ». Les deux traductions prêtent à difficultés, faute de tout autre renseignement.

à ceux des Lê, même sous les seigneurs Trịnh, pareilles formules et pareils jugements (1). Si étrange que cela paraisse, il faut penser à ceux des Mạc. Lịnh Vọng peut donc être Tông Lịnh-Vọng 宋令望, docteur des Mạc en 1583 (2), et son livre, une histoire plus ou moins officielle des Mạc. Du moins l'hypothèse d'une version mạc de l'histoire royale est-elle plausible : l'exemple des Tây-sơn le prouve, qui durèrent moins que les Mạc ; nous leur devons l'unique édition du *Sử kí* (*infra*). On serait tenté de retrouver la version mạc dans un *Bản kỉ* cité trois fois dans le *Toàn thư*, q. 15, fo 69*b* (1er comment. de l'append. sur les Mạc) ; q. 16, fo 10*b* (note à la 3e an. *thuận-bình* 順平, 1551), et q. 17, fo 2*b* (comment. à la 1e an. *gia-thái* 嘉泰, 1573), si ce *Bản kỉ*, inconnu par ailleurs, ne traitait pas les Mạc avec autant de désinvolture que les Lê. Pour l'attribuer aux Mạc, il faudrait donc supposer en plus des retouches du citateur.

IV. — Quoi qu'il en soit, cet appendice forme très vraisemblablement le début de la contribution de Phạm Công-Trứ au *Toàn thư*, car la première citation de ce *Bản kỉ* sert de texte à une *critique* de Đăng Bính, 登柄評曰本紀言..., et le *Giã sử* de Đăng Bính (3) fut une des sources de Phạm Công-Trứ. Détaillant dans sa préface le plan de la nouvelle histoire : *Ngoại kỉ toàn thư* 外紀全書 avant les Đinh, *Bản kỉ toàn thư* 本紀全書 avant Lê Thái tôn, Phạm Công-Trứ explique que pour la partie de Lê Thái tôn à Lê Cung hoàng-đề, intitulée : *Bản kỉ thật-lục* 本紀實錄, « on a suivi ce que disaient les anciens livres », 因前書所載. « En outre, continue-t-il, nous référant à l'*Histoire non officielle* de Đăng Bính, et puisant aux recueils laissés par les contemporains, nous avons rédigé [les annales] de Trang tôn Du hoàng-đề de notre dynastie à Thần tôn Uyên hoàng-đề ; nous les avons ajoutées à l'histoire royale et intitulées : *Suite des Annales principales des Mémoires historiques du Grand Việt, Đại Việt sử kí bản kỉ tục biên*. Nous avons divisé l'ensemble [de cette recension] en 23 livres » (4), 又參究登柄野史及畧取當時所献各遺編,

---

(1) Les Trịnh au pouvoir avaient au contraire de bonnes raisons pour les laisser subsister.

(2) Tông Lịnh-Vọng était de Nghinh-lạp 迎臘, du *h*. de Đông-lan 東蘭 (auj. *phủ* de Đoan-hùng 端雄, Phú-thọ). Docteur de la 6e an. *diên-thành* 延成 (1583), il parvint jusqu'au grade de conseiller de gouvernement, 参政 et « mourut à la guerre » 陣死. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 2, fo 57 *b* (*Bị khảo*, Sơn-tây, 端雄府 *in fine*)

(3) Dans l'actuel *Toàn thư*, Đăng Bính n'est cité que dans l'append. du q. 15, fos 69 *b*-70, 71 et 78-80. Je n'ai rien trouvé sur lui. Il n'était pas écrivain des Mạc, car il déplore la décadence du trône légitime et blâme la lâcheté des ministres des Lê, qui ne surent pas le défendre. Le *Sử kí*, Ngoại kỉ, q. 2, fo 14, cite un 杼史 (sans doute 野史) de « Nguyễn Đăng-Bính 阮登柄 ». Les listes de docteurs ne donnent rien. Peut-être appartenait-il à la famille des Nguyễn Đăng..., de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh), enregistrés par le *Đăng khoa lục*, q. 3, fos 15, 27, 31 *b*, et le *Bị khảo*, Kinh-bắc, 仙遊 ; cp. *infra*, 106.

(4) La préface de Lê Hi, appuyant la distinction de celle de Phạm Công-Trứ, note que celui-ci fut chargé de la révision, d'après leurs règles, des anciennes histoires comme le *Sử kí* : *Ngoại kỉ bản kỉ toàn thư*, *Bản kỉ thật-lục*, et de la préparation et composition du supplément à l'histoire royale de Trang tôn à Thần tôn, intitulé *Bản kỉ tục biên* : 命宰臣范公著等參考舊史有如史記外紀本紀全書, 本紀實錄, 並依前史名例, 又參究編述自國朝莊宗裕皇帝至神宗淵皇帝, 增入國, 命曰, 本記續編 (*Toàn thư*, Prélim. 甲, fo 1 *b*-2).

遂自國朝莊宗裕皇帝至神宗淵皇帝,增入國史,命曰大越史記本紀續編,總分爲二十三卷 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, fo 4). Dans cinq règles ajoutées à celles de Ngô Sĩ-Liên (*ibid.*, 戊, fos 4b-5), Phạm Công-Trứ annonce une autre division en sections 集 (règle I) (1), qui n'a pas été retenue, le *Toàn thư* actuel n'observant que la division en *Ngoại kỉ*, *Bản kỉ* et *Tục biên*. Pour les premières années de l'*usurpation* Mạc (1527-1532), l'interrègne est marqué par la notation des seuls signes cycliques (丁亥—壬辰) et les années des périodes mạc n'apparaissent qu'en notes, pour indiquer leur illégitimité (règle II), disposition suivie plus tard par les historiographes des Nguyễn pour les années de l'usurpation tây-sơn. Trang tôn 莊宗, ainsi que Trung tôn 中宗 et Anh tôn 英宗 (1533-1573), malgré leur royauté précaire, sont comptés comme souverains véritables pour des raisons éthico-dynastiques (règles III, IV). Enfin les deux règnes de Lê Thần tôn (1619-1643 et 1649-1662) sont rapportés en deux sections, 上 下, coupées par le mémorial de Chân tôn 眞宗 (1643-1649) (règle V). La suite de Phạm Công-Trứ et de ses collaborateurs occupe les livres 16-18 de l'actuel *Toàn thư* et probablement, on l'a vu, l'appendice du livre 15. Elle n'offre aucune autre citation que les trois de Đăng Bính et les deux du *Bản kỉ* inconnu (la 3e de ce *Bản kỉ* comprise dans la 1e de Đăng Bính). Il existe pour la comparer les ouvrages signalés au § VII. En ce qui concerne la révision des parties antérieures, la même préface, s'excusant sur l'ordre reçu de la liberté prise, définit ainsi le traitement des anciens mss. : « Quand nous avons vu dans les mss. des omissions ou des erreurs, ou des caractères dont le sens est difficile, nous avons recherché parmi les significations [possibles], en y joignant un ou deux caractères, afin que le lecteur comprenne facilement », 間是抄錄遺舛,字義蹇澁,乃推尋意義之中,補緝一二,使讀者易曉 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, fo 3b). Ce procédé pour trouver le sens des mots a son complément dans la suppression ou le remplacement de ceux dont le sens, même à l'aide d'auxiliaires, reste obscur : c'est le cas des phrases mutilées et celui de certains noms propres. Il en subsiste encore dans le *Toàn thư* et le *Sử kí* actuels. Ils ont presque tous disparu dans la version nguyễn, le *Khâm định Việt sử thông giám cương-mục* 欽定越史通鑑綱目, qui a porté la perfection de cette méthode jusqu'au massacre. En règle générale, ces changements, tenus pour bons, ne sont pas même signalés (2).

---

(1) 1er tập 集, *Ngoại kỉ toàn thư* ; 2e, *Bản kỉ toàn thư* jusqu'aux Lí ; 3e, du début des Trần à Minh tôn 明宗 ; 4e, de Trần Hiến tôn 陳憲宗 à Trung Quang đế 重光帝 ; 5e, *Bản kỉ thật-lục*, pour lequel Phạm Công-Trứ ne parle que du règne de Lê Thánh tôn, qui formait une section, mais qu'il subdivise en deux pour la commodité de la consultation.

(2) La comparaison des quatre éditions : *Toàn thư*, *Sử kí* et *Cương-mục*, en révèle. Cf. l'exemple frappant du no 59. De même, au sujet de l'établissement du *trang* de Vân-đồn 雲屯庄 (Quảng-yên) sous les Lí, le *Toàn thư* et le *Sử kí*, l'un et l'autre au q. 4, fo 6b (10e an. *đại-định* 大定, 1149), rapportent sans commentaire que les bateaux marchands de trois pays étaient venus à Hải-đông solliciter la concession de comptoirs : le Qua-oa (Java), le Lộ-lạc et le Tiêm-la (Siam) : 瓜哇,路貉,暹羅,三國商舶入海東,乞居住販賣. Le *Cương-mục*, qui commente, tourne la difficulté en supprimant le Lộ-lạc : 瓜哇,暹羅,諸國商舶多聚海東 (q. 4, fo 43) ! De même encore, le *Cương-mục* escamote les noms embarrassants de Lịnh Vọng, de Đăng Bính et le *Bản kỉ* cité par Đăng Bính, d'où vient peut-être le silence des *Sources* sur ces auteurs et cette œuvre. Ce procédé de correction matérielle est proche

V. — Pour la première fois, dans la préface de Phạm Công-Trứ, il est question de faire graver et publier les *Annales* royales (1). Lê Tương-dư pour perpétuer le *Thông khảo* de Vũ Quỳnh ne pensait encore qu'à une copie supplémentaire (no 31). Ce projet de gravure, qui remonte ainsi aux environs de 1665, n'eut qu'un commencement d'exécution, « les cinq ou six dixièmes », dit Lê Hi : 付諸刊刻十幾五六. L'actuel *Toàn thư* ne nous renseigne pas autrement. Le passage cité § III, commun, à quelques variantes près, au *Tục biên* et au *Tạp kỉ*, fournit les seules précisions que je connaisse : « Le 10e mois, en hiver, [de la 18e an. *chính-hoà*, 14 nov.-12 déc. 1697], Lê Hi, etc., présentèrent les *Chroniques véridiques de la suite de l'Histoire royale*. Au début des années *cảnh-trị* (1663 s.), ordre avait été donné au ministre Phạm Công-Trứ, etc., de composer l'histoire depuis Lê Trang tôn jusqu'à Thần tôn, mais la gravure en était resté inachevée. Le prince Trịnh donna un nouvel ordre à Lê Hi, Nguyễn Qúi-Đức, etc. (2), de composer [l'histoire] de Lê Huyền tôn à Gia tôn, en tout treize années, qu'on intitula aussi : *Suite* (1663-1675). Le livre achevé fut

---

de celui de la correction rationnelle dont on a vu deux exemples § I, p. 37. Il peut voisiner avec celui de certains copistes qui consiste à rattacher d'une manière quelconque le mot difficile ou la phrase tronquée au contexte, au besoin par une substitution de caractère ou un changement de ponctuation. Toutes ces *corrections* sans signes sont admises et courantes chez les lettrés annamites. Cp. encore p. 38, n. 2.

(1) « On voit par là, dit Phạm Công-Trứ après avoir rappelé ses prédécesseurs jusqu'à Đặng Minh-Khiêm, que la composition de l'histoire du royaume a eu lieu à plusieurs reprises. Cependant elle n'a pas été imprimée ni publiée, ce qui en a rendu la tradition manuscrite fautive, et les erreurs de caractères inévitables », 由是而觀編集國史者屢至再四, 但未刊板頒布, 致傳錄錯謬, 不能無亥豕魚魯之失 (*Préf.*, fo 2 *b*). Cp. encore p. 38, n. 2.

(2) Lê Hi 黎僖 était de Thạch-khê 石溪, *h.* de Đông-sơn 東山 (Thanh-hoá). Docteur la 2e an. *cảnh-trị* (1664), à 19 ans, il fut pour sa jeunesse autorisé à rester étudiant encore dix années. Il se construisit une cabane au bord du Grand Lac 西湖 et s'amusa à composer vers et proses. Trịnh Côn 鄭根 le prit en faveur, et l'envoya en ambassade (*Bị khảo*). Vice-président du ministère de la Guerre la 5e an. *chính-hoà* (1684), des Rites la 12e an. (1691), ministre de la Guerre et comte de Lai-sơn 萊山 la 19e 1698), il exerça une grande influence dans les conseils du gouvernement. Il mourut la 23e an. (1702), à 57 ans à la chinoise (*Tục biên*, *Bị khảo*), et reçut les titres posthumes de ministre de l'Intérieur et duc de Lai 萊郡公. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 23 *b* ; *Bị khảo*, Thanh-hoá, 東山 ; *Tục biên*, Hi tôn, 18e et 23e an. *chính-hoà* ; *Tạp kỉ*, 5e, 17e et 23 *chính-hoà* ; etc. ; *Sources*, p. 633, n. 2). Le *Tục biên* et le *Tạp kỉ* (23e an.) ajoutent qu'il passait pour rusé et avait provoqué la destitution d'un collègue et la mort d'un autre. — Nguyễn Quí-Đức 阮貴德, de Thiên-mỗ 天姥, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông), fut docteur la 1e an. *vĩnh-trị* (1676), chargé d'ambassade la 11e *chính-hoà*, 1690 (*Tạp kỉ* et *Tục biên*, s. a. ; *Cương-mục*, q. 34, fo 26), ministre de la Guerre la 4e *vĩnh-thịnh* (1708) ; il prit sa retraite la 13e an. (1717), reçut de hauts titres et mourut le 5e mois de la 16e an. *bảo-thái* (1720), à 73 ans à la chinoise. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 27 *b* ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉 ; *Tục biên*, Dụ tôn, notamment 13e et 16e an. (notice) ; etc. — Les autres collaborateurs de Lê Hi, d'après la liste annexée à la préface, furent au nombre de onze : Nguyễn Trí-Trung 阮致中, docteur la 8e an. *cảnh-trị*, 1670 (*Đặng khoa lục*, q. 3, fo 26 *b*) ; Nguyễn Đương-Bao 阮當褒, docteur la 2e an. *dương-đức* (*ibid.*, fo 27) ; Trần Phụ-Dực 陳附翼, docteur la 4e an. *chính-hoà*, 1683 (*ibid.*, fo 32) ; Nguyễn Công-Đổng 阮公董, Vũ Thịnh 武晟, Đỗ Công-Bật 杜公弼, docteurs la 6e *chính-hoà*, 1685 (*ibid.*, fo 33) ; Hà Tôn-Mục 何宗穆,

alors présenté et l'ordre donné de graver ensemble [toute l'histoire] et de la publier. » 冬十月, 黎僖等進國史續編寔錄, 景治初命宰臣范公著等編(1)史自黎莊宗至神宗, 刻事(2)未竣, 鄭王(3)復命黎僖阮貴德等撰述(4)自黎玄宗至僖宗, 凡十三年, 亦曰續編, 書成上進, 遂命併刻頒行(5). Lê Hi dit de son côté que le travail, inachevé, était resté conservé à la Bibliothèque du roi et que pour trouver quelqu'un capable de le continuer il avait fallu attendre jusqu'à ce jour : 第事未造竣猶藏於秘閣, 求能繼其志而述其事... 蓋必有待於今日矣 (*Toàn thư*, Prélim. 甲, f° 2). Il reçut avec ses collaborateurs l'ordre spécial de « réviser les anciennes histoires afin d'en corriger les erreurs et d'en copier le vrai. Pour la chronologie, les règles, le calendrier, on a suivi en tout les œuvres précédentes. En outre, assemblant les anciens documents et consultant les histoires non officielles, on a composé méthodiquement [les annales] des treize années depuis la 1e *cảnh-trị* de Huyền tôn Mục hoàng-đế jusqu'à la 2e *đức-nguyên* de Gia tôn Mỹ hoàng-đế (de 1663 à 1675) ; on les a intitulées : *Suite des Annales principales*. L'ouvrage achevé a été présenté, et l'ordre donné aux ouvriers de [finir de] graver [toute l'histoire] pour la publier dans le royaume, et terminer enfin l'œuvre entreprise depuis tant de siècles », 特命臣等訂考舊史, 訛者正之, 純者錄之, 其世次, 凡例, 年表, 一如前所著述, 又蒐獵舊跡參諸野史, 編自玄宗穆皇帝景治之初年至嘉宗美皇帝德元之二年, 凡十有三載事實, 亦命日本紀續編, 書成上進御覽, 遂命工刊刻, 頒布天下, 使從前千百年未集之事績透底于成 (*ibid.*, fos 2*b*-3). La préface de Lê Hi est datée du 2e mois d'hiver de la 18e an. *chính-hoà* (13 déc. 1697-11 janv. 1698). C'est cette édition de Lê Hi qui fut à la fois la première et l'édition définitive de l'histoire annamite fixée par Ngô Sĩ-Liên et revue et continuée par Phạm Công-Trứ et Lê Hi lui-même. Elle comprend cinq livres de *Ngoại kỉ* et dix-neuf de *Bản kỉ* : c'est la division de Phạm Công-Trứ augmentée d'un livre par la *Suite* de Lê Hi. Il en existe encore une édition ancienne, rarissime, sur les planches conservées au Nội-các 內閣官板, et gravée par les ouvriers de Liễu-tràng : 梓人紅蓼柳幢等社人奉刊 (*Prélim.* 甲, f° 6 *b*). Elle se distingue par la beauté de ses caractères et par le fait

---

Nguyễn Hành 阮衍, Nguyễn Hồ 阮湖, docteurs la 9e *chính-hoà*, 1688 (*ibid.*, f° 34) ; Nguyễn Mại 阮邁, docteur la 12e an., 1691 (*ibid.*, f° 34*b*) ; Ngô Công-Trạc 吳公擢, docteur la 15e an., 1694 (*ibid.*, f° 35 *b*). Cf. *Toàn thư*, Prélim. 甲, fos 4 *b* s.)

(1) Var. : 續.

(2) Var. : 刻本.

(3) Var. : 王.

(4) Var. : 撰集.

(5) Le *Cương-mục*, q. 34, f° 40 *b*, a une version un peu différente : « Au début de *cảnh-trị* (1663), le *tham-tụng* Phạm Công-Trứ fit une suite à l'histoire, de Trang tôn à Thần tôn ; la gravure n'en fut pas achevée. La 1e an. *vĩnh-trị* (1676), Hồ Sĩ-dương (cf. n° 35, n. 1) dirigea la composition de l'histoire royale ; il mourut peu après. (D'après le *Tạp kỉ* suivi par le *Nghệ-an kí*, Hồ Sĩ-dương ne mourut que la 2e an. *chính-hoà*, 1681). Un nouvel ordre chargea Lê Hi, etc. », 景治初參從范公著續史自莊宗至神宗, 鋟刻未竣, 永治元年, 胡士揚監修國史, 士揚尋卒, 復命黎僖... Le P. Cadière, *Sources*, p. 632-633, suit cette version.

que les interdits de noms royaux, Nguyễn ou autres, n'y sont pas observés (1). L'édition du *Toàn thư* actuel n'en est qu'une assez mauvaise regravure du Collège royal 國子監, à Huế (2), où quelques caractères mutilés décèlent des interdits 諱 Nguyễn (par ex., q. 6, fo 10 *b* : 重 pour 種, nom personnel de Gia-long, *ibid.*, fo 11 et *passim* ; 寺 pour 時, nom personnel de Tự-đức, etc). Une autre réimpression typographique par le Japonais Hikida Toshiaki 引田利章, la 17e an. *meiji* (1884), ponctuée, mais très lacunaire, fournit des variantes pour celle du *Quốc-tử-giám*.

VI. — Une deuxième édition annamite de l'histoire royale, entreprise à la fin du règne des Tây-sơn 西山, semble être demeurée inachevée. C'est le *Sử kí* actuel (3), qui va des origines à l'avènement de Lê Lợi (1428) et ne comprend que la division en *Ngoại kí* (7 q. au lieu de 5) et en *Bản kí* (10 q.). Il est devenu rare, et la douzaine d'exemplaires que j'en ai vus semblent tous d'un tirage postérieur à l'édition projetée : le nom de période, *niên-hiệu* 年號, a été laissé en blanc à la date (4). Cette édition est l'œuvre du Bureau d'histoire, 史館欽奉編定, à Hanoi, 北城學堂藏板. La courte préface anonyme fournit quelques renseignements : « Au printemps de l'an. *mậu-ngọ* (1798), notre Roi (5) étant sur le trône, ordonna aux mandarins de Bắc-thành (Hanoi) de faire graver les Cinq classiques, les Quatre livres et les histoires pour les répandre dans le royaume. Parmi quoi, des exemplaires imprimés des classiques et des commentaires on ne trouva que les six dixièmes, en partie pourris et mangés d'insectes, et l'on dirigea les ouvriers pour en combler les manques. Seuls les volumes anciens du *Đại Việt sử kí* étaient entièrement perdus. On recueillit de nouveau les livres laissés par les historiographes des dynasties précédentes et on les composa méthodiquement depuis les Hồng-bàng jusqu'au *sứ-quân* Ngô pour le *Ngoại kí* et de Đinh Tiên-Hoàng à la dépendance des Ming pour le *Bản kí*, en tout dix-sept livres. L'automne de l'année *canh-thân* (1800), la gravure terminée, on les a cousus en volumes et présentés au Roi. Il nous a permis d'en garder [les planches] au Collège de Bắc-thành afin d'en imprimer pour la commodité de ceux qui étudient... Le roi nous a donné le titre de *Đại Việt sử kí tiền biên*... », 戊午春我皇上龍飛詔放北城官刊刻五經四書諸史頒行天下.內經傳印本經奉搜檢見存者十分之六,間有朽蠹,再加督工補缺.惟大越史記原本.並皆失落.仍編輯前代史官諸家遺書.類編自鴻厖氏至吳使君爲外紀自丁先皇至屬明紀爲本紀.該拾柒卷.庚申秋刊完.裝潢成帙,奉上進御覽.奉准留貯各本在北城學堂印行以便學者... 奉顏爲大越史記前編 (*Sử kí*, 目錄, fos 1-2). Cette édition tây-sơn s'oppose par des détails à l'édition de Lê

(1) P. ex., Prélim., fo 2 *b*, l. 5 : 森 (*húy* de Trịnh Sâm) ; *Tổng luận*, fo 14 *a*, l. 5 : 暎 (*húy* de Gia-long ; cp. *Toàn thư* actuel, même lieu : 英) ; *id.*, fo 16 *a*, l. 1, et Ngoại kí, q. 2, fo 3 *a*, l. 2 et 3 : 惠 (*húy* d'un Tây-sơn). Cp. ce qui est dit de l'édition du *Sử kí*, ci-après, n. 4.

(2) C'est aussi de cette réimpression que s'est servi le P. Cadière, *Sources*, p. 634 et n. 1. Cp. p. 646, aux nos 38 et 39.

(3) *Sources*, p. 634 et 646, no 37 ; Demiéville, *BEFEO*, XXIV, p. 213, n. 3.

(4) 皆皇朝萬萬年之八仲秋月望日 (目錄, fo 2 *b*). Comme l'ancienne édition du *Toàn thư*, elle maintient les noms interdits : *Tổng luận*, fo 12 *a*, l. 4 : 種 ; fo 21 *a*, l. 9 : 惠 ; fo 23 *a*, l. 3 : 暎.

(5) Nguyễn Quang-Toản 阮光纘. Cf. Cad., *Tableau*, p. 54.

Hi. Toutes deux suivent à peu près (1) Ngô Sĩ-Liên, mais l'édition anonyme remplace les réviseurs postérieurs à lui par deux auteurs nouveaux, Nguyễn Nghiễm 阮儼 (2) et Ngô Thì-Sĩ 吳時仕, dont la part, directe ou non, dans l'établissement de cette version, semble avoir été prépondérante (3). L'un et l'autre sont connus comme

(1) Cp. *supra*, p. 56, n. 1. Voir un ex. de remaniement dans H. Maspero, *l. c.*, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 11.

(2) Nguyễn Nghiễm était de Tiên-điền 僊田, *h.* de Nghi-xuân 宜春, au Nghệ-an. Docteur la 3e an. *vĩnh-khánh* (1731), à 24 ans, il prit part à des campagnes de répression et, la 22e *cảnh-hưng* (1761), devint président de la Cour des censeurs et du ministère des Travaux publics. Ce fut lui qui porta à Trịnh-Sâm 鄭森 les lettres de son investiture de prince Tĩnh 靖 [都] 王 (28e et 30e an., 1767 et 1769). Il fut examinateur des projets administratifs, chargé du Collège royal (28e an.), du Cabinet oriental (31e an.), grand ministre 太宰. Il se retira la 32e an. (1771), rentra en fonction l'année suivante et devint ministre des Finances. Il fit organiser un système de relais de Kinh-bắc 京北 à Nghệ-an et à Lạng-sơn. Il mourut dans son village la 36e an. *cảnh-hưng* (1775). Rédacteur en chef des annales, le *Sử kí*, Préf., cite de lui un *Việt sử bị-lãm* 越史備覽, dont Phan Huy-Chú, q. 42, fait l'éloge et auquel il attribue 7 q. Cf. *Sử kí*, 目錄, f° 11 *b*; *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 52; *Bị khảo*, Nghệ-an, 宜春; *Nghệ-an kí*, q. 2, f°s 61-63; *Tục biên*, 3e an. *vĩnh-khánh* et 36e *cảnh-hưng*; *Cương-mục*, q. 44, f° 21 *b*; Sources, p. 634 et n. 3; 663, n° 138.

(3) V. la fin de la citation, § I, p. 56, n. 1. Ngô Thì-Sĩ, *tự* Thế-lộc 世錄, *hiệu* Ngọ-phong 午峯 et Nhị-thanh cư-sĩ 二青居士, était de Thanh-oai 青威 de gauche, du même *huyện* (Hà-đông). Il fut docteur la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), à 41 ans, d'après le *Bị khảo*. Le *Ngô gia thế phả* 吳家世譜 (*Sources*, n° 25), dans la rédaction actuelle de Ngô Giáp-Đậu 吳甲豆, licencié de 1891, le fait naître le 20 du 9e mois de la 7e an. *bảo-thái* (16 oct. 1726) et mourir le 25 du 9e mois de la 41e *cảnh-hưng* (22 oct. 1780), à 55 ans à la chinoise. D'abord conseiller du gouvernement au Nghệ-an, il fut destitué, la 32e an. *cảnh-hưng* (1771), pour s'être laissé corrompre, chargé des examens. Réintégré la 36e an. (1775), il devint ensuite président du Tribunal des censeurs, puis gouverneur du Lạng-sơn 諒山督鎮 et *thị-giảng* 侍講 de l'Académie. Il mourut en fonctions et reçut les titres posthumes de président des Rites et marquis Khánh-duyên 慶延. Sa mort fut une conséquence du complot de Trịnh Tôn 鄭棕 (cf. § VII, p. 73, n. 1). Le *Tục biên* n'en dit rien. Le *Tạp kí*, s. a., sans doute d'après une version officielle, l'attribue à la maladie, mais une note explique qu'il s'empoisonna quand son fils eut trahi. C'est aussi la version du *Cương-mục*, q. 45, f° 22. Cf. *Sử kí*, 目錄, f°s 11 *b*-12; *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 62; *Bị khảo*, Sơn-nam, 青威; *Ngô gia thế phả*, f°s 43-52 du ms. (A. 648); *Tục biên*, 36e *cảnh-hưng*, 6e mois; *Sources*, p. 635 et n. 4; 644, n° 23; 663, n° 140. — Favori de Trịnh Dinh 鄭楹, Ngô Thì-Sĩ fut auteur renommé. Il a laissé des recueils de vers et de proses: *Anh ngôn thi tập* 鸚言詩集, 12 q., imités de Po Kiu-yi (Phan Huy-Chú, q. 44, début, en reproduit la préf.). *Ngọ-phong văn tập* 午峯文集, 22 q. (*ibid.*); *Quan lan thập vịnh* 觀瀾十詠 (ou 記事集 d'après un catalogue du Nội các, le *Tụ-khuê thơ-viện tổng mục* 聚奎書院總目), *Nhị thanh động tập* 二青峝集, et *Bảo-trướng hoành mô* 保障宏謨 (*Ngô gia thế phả*, f° 49 *b*; sur les 二青峝, cf. dans le *Ngô gia văn phái* 吳家文派 la notice aux premiers f°s du *Mai dịch xu dư* 梅驛諏餘, I, de Ngô Thì-Vị 吳時位, fils de Ngô Sĩ, envoyé en ambassade en *gia-long* et la 1re an. *minh-mạng* [v. sa biogr. in *Liệt truyện*, 1er tập, f° 9*b*; et *Thực-lục* 2e kỉ, f° 3]; *Hải-dương chí-lược* 海陽志畧, 4 q., monographie « très complète » (Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*; elle fut imprimée si le ms. du Nội các signalé dans

historiens. Leurs commentaires accompagnent en principe ceux de Ngô Sĩ-Liên; ceux de Ngô Thì-Sĩ sont plus nombreux et plus copieux, ils préfacent certaines époques, sont parfois donnés comme extraits d'un *Discours complet*, *Thông luận* 通論 (cp. *Sử ki*, q. 2, f° 21 *b*; q. 3, f° 2*b*, etc.), et semblent extraits du *Việt sử tiêu án*. Par contre, Vũ Quỳnh en est particulièrement rejeté. Son nom n'apparait ni dans la liste, d'ailleurs incomplète (1), des historiens placée après la table (目錄, f°s 10-12), ni dans le préambule de Lê Tung, dont le *Discours*, avant le premier livre, est mutilé des deux bouts (cp. n° 32), et la part faite au *Việt giám thông khảo* par le *Toàn thư* dans la note à la fin de l'année 1727 (*supra*, § II) est supprimée au dernier f° du *Sử ki* actuel. Le texte de l'édition tây-sơn offre des variantes avec celle de Lê Hi (cp. § I, p. 56, n. 1), ainsi que des notes maintes fois développées (2). Les deux derniers mots du titre d'après la préface : 前編, qui apparaissent à la page de titre, aux deux tableaux généalogiques suivants, particularité de cette édition (f° 3) et en tête de la table (f° 4), mais non des 17 livres, nous semblent indiquer clairement que l'édition devait être poursuivie ; mais elle parut à la veille de la destruction des Tây-sơn qui l'avaient commandée et la refonte officielle de l'histoire annamite qui lui succéda fut celle des Nguyễn 阮 : c'est le le *Khâm định Việt sử thông giám cương-mục* 欽定越史通鑑綱目 (commandé en 1856, achevé en 1859, revu de 1871 à 1878, imprimé en 1884) (3).

VII. — Il est probable que la suite de l'édition tây-sơn eût conduit l'histoire royale jusqu'à la fin des Lê. L'œuvre de Lê Hi et de ses collaborateurs l'avait laissée à la fin du règne de Lê Gia tôn, 1675 (*supra*, § V). Un siècle après, suivant un passage du *Cương-mục* signalé par Pelliot (*Sources*, p. 635, suite de la note), entre le 5e et le 8e mois de la 36e an. *cảnh-hưng* (mai-sept. 1775), « ordre fut donné à Nguyễn Hoản, etc., de diriger la composition de l'histoire royale », 令阮侃等監修國史 (*Cương-mục*, q. 44, f° 26). Le *Tục biên*, qui contient une leçon ancienne de ce texte, ne nomme que les trois directeurs, Nguyễn Hoản, Lê Qui-Đôn et Vũ

Sources, n° 103, sous le titre de *Hải-đông chí-lược* 海東志畧 est le même, comme il semble), et enfin son œuvre la plus connue, le *Việt sử tiêu án* 越史標案 (ou 按), critique des anciennes histoires, en 10 livres selon Phan Huy-Chú, q. 42 ; mais les copies connues n'ont pas cette division et s'arrêtent à 1418 ; ce doit être l'ouvrage auquel le *Cương-mục* renvoie par ces mots : 吳仕史 (cp. *Sources*, p. 634, n. 4). Le *Ngô gia thế phả* dit qu'il fut gravé en 1797 (v. la note sur Ngô Thì-Nhiệm, ci-après, p. 72). Tous ces livres devraient être dans la collection des écrits de la famille Ngô de Thanh-oai, *Ngô gia văn phái* 吳家文派, compilée vers le milieu du siècle dernier. En fait, on y trouve surtout le *Tiêu án*, le *Anh ngôn thi tập* et un gros recueil de proses littéraires ou officielles, 制, 文, 序, 碑, etc. Cp. *Thi tuyển*, q. 6, f° 5 ; *Văn tuyển*, q. 5, f° 15 s.. A sa réintégration, Ngô Thì-Sĩ avait eu, en plus de ses autres charges, la correction de l'histoire royale 兼國史校正 (*Bị khảo*) et la collaboration à la refaçon de 1775 (*Cương-mục* ; cf. § VII). Il n'a pas écrit de géographie (cf. n° 131, note).

(1) Elle ne donne que les notices de Lê Văn-Hưu, Phan Phu-Tiên, Ngô Sĩ-Liên, Nguyễn-Nghiễm et Ngô Thì-Sĩ.

(2) De nombreux passages sur le bouddhisme, rejetés du texte, sont résumés dans un commentaire du q. 2, f°s 4 *b*-7. (Cf. Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 213, n. 3).

(3) *Sources*, p. 639, et cp. p. 648, n° 46.

Miên (1) : 命 (cp. *Cương-mục*) 編修國史,先是國史積史自永治元年以後,未有纂次成書,乃命文臣編修,以阮侃 (2) 黎貴惇武欌總裁 (Hiển tôn, s. a., 3e ou 4e mois). Le développement du *Cương-mục* leur adjoint Ngô Sĩ 吳仕, Phạm Nguyễn-Du 范阮攸, Ninh Tốn 寧遜 et Nguyễn Trạch 阮侘 (3)

---

(1) Mais une équipe, dirigée par Nguyễn Nghiễm (§. VI, p. 66, n. 2) et Nguyễn Bá-Lân (no 90, p. 110), avait été formée vers la fin de la 26e an., 1767 (*Tục biên*, s. a.). — Sur Lê Quí-Đôn, v. l'*Intr.*, p. 18 s. — Nguyễn Hoản 阮侃, de Lan-khê 蘭溪 (auj. Phương-khê 芳溪), *h.* de Nông-cống 農貢 (Thanh-hóa), docteur la 4e an. *cảnh-hưng* (1743), à 31 ans, fut ministre de l'Intérieur la 28e an. (1767), chargé du Collège royal, du Cabinet oriental, de l'Académie, etc. Le 3e jour de la 36e an. (1775), Trịnh en campagne dans le sud, le roi chargea Nguyễn Hoản de sacrifier à sa place au *Nam-giao* 南郊 (*Tục biên* et *Cương-mục*, s. a.). Grand précepteur, conseiller des affaires de la Cour et ancien du royaume 國老, la 38e an. (1777), il se retira, fut rappelé et après la destitution de 1780 (ci-après p. 73), devint un des conseillers du nouvel héritier présomptif. Lorsque Lê Mẫn đế 黎愍帝 s'enfuit en Chine (1789), Nguyễn Hoản, bien que ministre aimé du roi, 親臣, refusa de l'accompagner et s'accommoda de la nouvelle cour. Ses contemporains, pour railler la flatterie à laquelle il devait ses places, l'avaient surnommé le Vieillard toujours heureux 長樂老. Il vécut, suivant le *Bị khảo*, 80 ans, donc de 1712 à 1791. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 57 *b*; *Bị khảo*, Thanh-hóa, 農貢; *Tục biên*, 36e an. *cảnh-hưng*; *Tạp kl*, 43e *cảnh-hưng* (note), etc.; *Việt thi tục biên*, q. 1 *sub fine*; *Sources*, p. 634 n. 4, et no 111; *Introd.* p. 12, et no 37. — *Vũ Miên* 武綿 (武棉 in *Cương-mục*), de Xuân-lan 春蘭, *h.* de Lương-tài 良才 (Hưng-yên), docteur à 31 ans, la 9e an. *cảnh-hưng* (1748), comte, puis marquis de Liên-khê 蓮溪, vice-président de la Guerre (1772), puis de l'Intérieur (1779), en même temps que recteur du Collège royal et rédacteur en chef de l'histoire royale 國史總裁. Il mourut de maladie à 65 ans, le 6e mois de la 43e an. *cảnh-hưng* (juil.-août 1782), trois mois avant Trịnh Sâm duquel il dépendait, et reçut le nom posthume de Ôn-cẩn 溫謹 et le titre de ministre des Travaux publics. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 58 *b*; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 良才; *Việt thi tục biên*, q. 1 *in fine*; *Tục biên*, 43e an. *cảnh-hưng* (passage sur sa mort).

(2) Le *Tục biên*, l. c., donne Nguyễn Khản 阮侃 au lieu Nguyễn Hoản 阮侃, mais 侃 semble erroné. Nguyễn Khản, d'abord Nguyễn Lệ 阮儷, *tự* Tư-trực 司直, *hiệu* Thuật-hiên 述軒, fils de Nguyễn Nghiễm (§. VI, p. 66, n. 2), et docteur de la 21e an. *cảnh-hưng* (1760), à 27 ans, passa la moitié de sa carrière dans l'armée et se trouvait *tham-lĩnh* 參領 au Nghệ-an en 1775; il n'est pas question qu'il ait jamais appartenu au *Sử quán*. Il fut, il est vrai, vice-président de l'Intérieur en 1776, mais de nouveau à l'armée l'année suivante. Impliqué dans la conjuration de Trịnh Tôn, il fut jeté en prison en 1780, mais nommé ministre de l'Intérieur et duc deux ans après, à l'avènement de Trịnh Tôn (43e *cảnh-hưng*, 1782). En 1783, les troubles le poussent au Sơn-tây et au Nghệ-an; en 1786 (47e *cảnh-hưng*), à l'arrivée des Tây-sơn, il se réfugie dans les montagnes du Hưng-hóa, et revient vers 1802 à la capitale, où il meurt. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 61 *b*; *Bị khảo*, Nghệ-an, 宜春; *Nghệ-an kí*, q. 2, fos 69-70; *Tục biên*, Hiển tôn, *passim*; *Cương-mục*, q. 45, fo 3, 21 s.

(3) Phạm Nguyễn Du 范阮攸, *hiệu* Thạch-động 石洞, s'appelait d'abord Phạm Vĩ-Khiêm 范撝謙. Il était de Đặng-điền 鄧田, *h.* de Chân-Phúc 眞福 (Nghệ-an). Lettré connu dès sa jeunesse, présenté à la Cour avant son doctorat, docteur de la 41e an. *cảnh-hưng* (1779), à 40 ans, il eut une carrière administrative et littéraire et fut notamment académicien et rédacteur à l'histoire royale. Il était au Nghệ-an comme

comme rédacteurs 同編輯. Il s'agissait de compléter les annales depuis la 1re année *vĩnh-trị* 永治 (1676), à partir du règne de Lê Hi tôn 黎熙宗, et l'exemple de Lê Hi et de Phạm Công-Trứ, comme les règles de l'historiographie officielle, indiqueraient *a priori* que cette suite devait embrasser jusqu'au dernier règne avant celui de sa composition, c'est-à-dire jusqu'à la dernière année *vĩnh-hựu* 永祐 de Lê Ỉ tôn 黎懿宗 (1740). Or la bibliographie de Phan Huy-Chú fait place, entre le *Toàn thư* collectif édité en 1797 et les histoires plus ou moins individuelles de la fin du XVIIIe siècle (Nguyễn Nghiễm, Ngô Thì-Sĩ, Lê Quí-Đôn), à une *Suite de l'histoire royale*, *Quốc sử tục biên* 國史續編, en 6 q., « composée au début de *cảnh-hưng* par les ministres de la cour », 景興初朝臣撰, et allant de *vĩnh-trị* en *vĩnh-hựu* (1). Que cette *Suite* du début de *cảnh-hưng* ait été, comme il semble, ou non, une seule entreprise avec celle de la 36e année, nous en connaissons mal, en tout cas, le sort ; mais nous savons qu'une partie de l'équipe de 1775 (p. 68, n. 1, et 3), ainsi que le Bureau d'histoire (§ VI), passèrent au service des Tây-sơn. Ainsi il est très probable que leur œuvre dut servir à la nouvelle version de l'histoire royale.

Le *Đại Việt sử kí tục biên* 大越史記續編 qui vient d'être cité (2), par les analogies multipliées qu'il offre avec le *Cương-mục* tardif pour la période comparable, permet une vue certainement juste de ce qu'eût été cette suite. Le *Tục biên* est resté manuscrit et l'on n'en a que des copies incomplètes. Il comprend toute la

---

đốc-đồng 督同 à l'arrivée des Tây-sơn ; le *Nghệ-an kí* dit qu'il s'enfuit à Thanh-trương 清漳, et mourut peu après ; le *Việt thi tục biên*, q. 2 *sub fine*, que les Tây-sơn en *bính-ngọ* 丙午 (1786) ayant pris la capitale (Phú-xuân), il alla dans les bois entre Thanh-trương et Nam-đường 南塘 recruter des volontaires contre ces ennemis, mais mourut bientôt ; le *Bị khảo*, qu'il se réfugia en haute région 源頭 et y prit une maladie dont il mourut ; tout cela s'accorde à placer sa mort vers 1786-1787. Il avait écrit des commentaires sur le *Louen yu* : *Luận ngữ ngu án* 論語愚按, des extraits de Tchou Hi, *Chu tử huấn vị toản* 朱子訓彙纂 en 5 q. ; des vers et des proses littéraires : *Thạch-động thi văn sao* 石洞詩文抄. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 66 *b* ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 眞禄 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, fos 72 *b*-73 ; *Tạp kí*, 41e an. *cảnh-hưng* (courte notice) ; *Cương-mục*, q. 44, fo 26 (note) ; Phan Huy-Chú, q. 42 *in fine* ; etc. Cf. no 90 *sub fine*. — Ninh Tốn 寧遜 était de Côi-trì 瑰池, *h.* de Yên-mô 安謨 (Ninh-bình), docteur de la 39e an. *cảnh-hưng* (1778), à 35 ans. Comme Nguyễn Hoản et Vũ Miên, il appartenait au prince Tĩnh (Trịnh Sâm). A la garde des frontières sud en 1786, il abandonna sans combattre. Il était vice-président des Travaux publics en 1787 (2e an. *chiêu-thống* 昭統). Il servit ensuite les Tây-sơn et parvint grand-chancelier 侍中侍詔, ministre de la Guerre et marquis. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 66 *b* ; *Bị khảo*, Ninh-bình, 安謨 ; *Cương-mục* q. 44, fo 26, n. 2. — Nguyễn-Trạch 阮侘, fils de Nguyễn Hoản (p. 68, n. 1), était du village de Hương-khê 香溪, *h.* de Nông-cống au Thanh-hóa (*Cương-mục*, q. 44, fo 26 *b*, note).

(1) Il n'y a pas là d'énigme, comme le veut L. Aurousseau, *CR.* sur l'*Hist. mod.* de Charles B.-Maybon, in *BEFEO.*, XX, 4, p. 21. Aurousseau fait là, p. 18-21, de la question du *Tục biên* un exposé incomplet et prolixe basé sur l'unique ligne de Phan Huy-Chú relative au *Quốc sử tục biên* en 6 q. et le seul passage du *Cương-mục* signalé par Pelliot, et il termine par un raisonnement qui m'échappe : je ne vois point qu'une suite des annales commandée en 1775 n'eût point dû finir en 1740, première année du règne sous lequel elle fut commandée, et dût être postérieure à 1789.

(2) Il a été signalé, ainsi que le *Lịch triều tạp kỉ* (ci-après), par M. Pelliot en 1904 (*Sources*, nos 41, 139) et copié pour l'EFEO. (A. 4, A. 6). Un fragment de copie plus

partie de l'histoire annamite de l'année *mậu-tuất* 戊戌 de Lê thái tổ (1418) à la 47e *cảnh-hưng* de Lê Hiển tôn (1786). Il commence donc où s'arrête l'édition tây-sơn, et, jusqu'à l'année 1675, il est parallèle au *Toàn thư* imprimé, avec des détails en plus ou en moins et maintes fois des divergences ; on a ainsi dans ces deux livres et avec le *Cương-mục* trois éléments de comparaison pour connaître les remaniements

---

ancienne (A. 2089) est entrée depuis à la bibliothèque. L'importance de cette suite en justifie une description. Actuellement, les mss. du *Tục biên* forment neuf groupes :

A. Neuf fascicules oblongs (29 × 16 cm.), copies faites à Huế en 1903 (cote A. 4). Ils comprennent les règnes de : 1. Lê Thái tổ et Lê Thái tôn, 1417-1442, 40 fos ; 2. Trang tôn, Trung tôn, et Mạc contemporains, 1533-1556, 14 × 10 fos ; 3. Anh tôn, et Mạc, 1557-1572, 27 fos ; 4. Thế tôn, et fin des Mạc, 1573-1599 ; 5. Kính tôn, 1600-1619, 25 fos ; 6. Thần tôn (1e période), 1620-1643, 27 fos ; 7. Thần tôn (an. 1630-1633 début), 2 fos, doublets avec var. de 6., fos 14-20, plus 4 fos contenant la dissertation de Kou Ying-t'ai 谷應泰 et la fin de celle de Lo Sien-Ken 李仙根, qui n'ont rien à faire avec le *Tục biên* (cp. *Ngan nan tche yuan* 安南志原, 1932, p. 23 de l'étude franç.) ; 8. Thần tôn (2e pér.), Huyền tôn, 1650-1667 (grosses lacunes), 11 fos ; 9. Thần tôn, Huyền tôn, Gia tôn, 1660-1675, 10 + 34 + 14 fos (plus complet que 8., et plus près du *Toàn thư* ; ce fasc 9 porte au dernier fo un autre titre : 越史新編, d'après lequel M. Pelliot l'a rattaché à deux autres volumes mss. du Nội Các allant de 1600 à 1631, et suivant d'assez près le *Toàn thư* malgré de nombreuses variantes [*Sources*, nos 41 *in fine* et 139]. L'existence du *Toàn thư* imprimé réduit l'intérêt de cet ouvrage, qui manque à l'EFEO.). Les fasc. 1, 7-9 sont sans tomaison ; 2. porte les quantièmes 16 et 17 ; 3.-6. sont marqués q. 18 à 21. Ces 9 fasc. constituent la partie ancienne du *Tục biên*, simple refaçon du *Toàn thư*.

B. Autre copie récente, sur grand papier (22 × 32 cm.) pour l'EFEO. (A. 6), souvent plus brève. Ms. comprenant 4 q., dont un seul, le 2e, est numéroté ; Hi tôn, 32 fos ; Dụ tôn jusqu'au 10e mois de la 2e an. *bảo-thái*, 1721, q., 21, 22 fos. Dụ tôn jusqu'à sa mort, 1729, 23 fos ; Phế đế 廢帝 (Lê Duy-Phương 黎維祊) à Ì tôn, 35 fos. Soit l'histoire complète, sauf les 7 premiers mois, de 1676 à 1740. Cette copie est le *Việt sử tục biên* décrit par Pelliot dans *Sources*, no 145.

C. Ms. antérieur aux précédents, peut-être de la fin du XIXe s., oblong (15 1/2 × 29 1/2 cm.), pagination continue, 104 fos. Annales du règne de Hiển tôn, ou de la période *cảnh-hưng*, 1740-1786. Aux fos 70b-72, en append. à la 35e an. (1774), une géographie des provinces du sud : 廣順輿地誌. Au verso du dernier fo, la note relative à l'auteur (ci-après, p. 72, n. 2). Bien que de provenance différente de celle des copies de Huế, cette copie porte la même cote (A. 4) et le même titre sur la couverture factice. Le titre intérieur, fo 1, et sur les marges, est *Lê triều hoàng kỉ* 黎朝皇紀 ; mais ce titre ne semble être que le sous-titre original ; il apparaît comme tel dans la plupart des autres mss.

D. Ms. assez ancien, peut-être de la 1er moitié du XIXe s. (16 × 26 1/2 cm.), 75 fos (cote A. 2089). Les 2 dernières lignes abîmées aux 1ers fos et au dernier (copie soignée), incomplet de la fin. Il comprend les règnes de Hi tôn à Thuần tôn jusqu'au 3e mois de la 3e an. *long-đức* (1676-1734), doublant pour cette période le ms. *B* ; mais il a des notes assez nombreuses et le début de 1676 qui manquent à *B*. Il porte la note et les tomaisons intéressantes relevées p. 72. Le titre à chaque q. est : 大越史記本紀續編. Les notes citent plusieurs fois un *Đăng khoa lục* (fos 5a, etc.), comme le fait le *Cương-mục* (*Sources*, no 111).

E. Trois vol. mss. (17 × 30 1/2 cm.), cote A. 1189 ; 160, 102-61-104 fos. Fin du XIXe s. Ecriture rapide, non cursive. 1. 1417-1497. 2. 1533-1732. 3. 1736-1773. A la fin du

subis par l'histoire officielle. De Trang tôn à Gia tôn (1533-1675), un troisième texte parallèle ancien (s'il n'était pas, à l'origine, identique avec ce morceau du *Tục biên*) a été autrefois le *Quốc sử tục biên* 國史續編 de Lê Quí-Đôn, en 8 q., qui couvrait la même période et « comblait les lacunes des anciennes histoires » (Phan Huy-Chú, q. 42) (1). A partir de Hi tôn (1675), comme l'indique une note du ms. ancien (A.2089, f° 1, sous le titre), « jusqu'à la fin des Lê [l'histoire] n'a pas été imprimée » et elle est devenue *livre* officiel au Nội các : 內閣官板 (2). 自此卷以至黎季未有印板. Bien que les tomaisons de mss. soient souvent arbitraires (cf. p. 69, n. 2), il faut noter ici que ce ms. ancien porte l'indication (biffée en rouge après coup) des livres 20-22, tandis que le *Toàn thư* actuel n'en a que 19 (cp. ce qui est dit du ms. *I*, et Aurousseau, *l. c.*, p. 19). C'est la partie nouvelle de l'histoire officielle, de laquelle on ne pourrait rapprocher que le *Cương-mục*, q. 34 s., fortement divergent et plus jeune d'une révolution et de deux tiers de siècle (3), s'il n'existait un texte intermédiaire qui est le *Lịch triều tạp kỉ* 歷朝襍紀 (4). Manuscrit aussi,

---

3e vol., 6 fos suppl. (1. Stèle de Đàm Văn-Lễ 覃文禮, par Lê Thánh tôn, 1476 ; 2. Proclamation de Thế tôn, fausse date ; 3. Référence au *Lam-sơn thật-lục*).

F. Deux 本 en un vol., (21×30 cm.), copie pour l'EFEO., cote A. 1210, 124-149 fos 1676-1789.

G. Copie pour l'EFEO. (23×32 1/2 cm.), cote A. 14, 114 fos. 黎皇朝紀, Hiển tôn, 1740-1786. Ce ms. a le même texte que *C*.

H. Copie récente (14 1/2×28 cm.), cote A. 2706, 62 fos. 大越史記本紀續編, Hiển tôn, 1741-1773.

I. Ms formé de deux parties, chacune d'une main différente (14 1/2×27 cm.), cote A. 1415.-1 大越史記本紀續編, q. 20, 1676-1705, 24 fos ; q. 21 ?, 1706-1729, 31 fos.-2. 後黎時事紀畧, 1730-1753, 101 fos.

En résumé, les mss. se distribuent par années de la façon suivante : 1417-1442 = A. 1. — 1417-1497 = *E*. 1. — 1533-1643 = A. 2-7. — 1533-1732 = *E*. 2. — 1650-1675 = A. 8-9. — 1676-1789 = *F*. — 1676-1785 = *B*. *D*. — 1676-1729 = *I*, 1. — 1730-1753 = *I*. 2. — 1736-1773 = *E*. 3. — 1740-1786 = *C*. *G*. — 1741-1773 = *H*. Années manquantes : 1498-1532, 1644-1649. La partie importante, suite inédite (dans la mesure où le *Cương-mục* ne l'a pas publiée) du *Toàn thư*, est représentée par *B-D*, *F-I*.

(1) Je ne le connais que par cet article de Phan Huy-Chú.

(2) Le texte a : 官板. Je lis : 官本, comme dans l'annotation finale du ms. *C* (ci-après), bien que la traduction par : « planches » ait l'appui du texte du *Ngô gia thế phả* cité ci-après. La traduction choisie est plus générale et ne préjuge rien de la nature du livre.

(3) V. dans Aurousseau, l. c., p. 20, un essai de comparaison du *Cương-mục* au *Tục biên*.

(4) Le *Lịch triều tạp kỉ*, tel qu'il existe à l'EFEO., comprend 4 fasc. ms. (15 1/2 × 29 cm.), de 80, 67, 91 et 89 fos, copies rapportées de Huế par M. Pelliot en 1903 (*Sources*, nos 99 et 31), plus un ms. récent (31 1/2 × 17 cm.) de 103 fos et portant également la cote A. 15. Les 4 premiers sont marqués q. 1-4, et l'autre, q. 6. Il n'y a pourtant que deux ans d'intervalle entre les q. marqués 4 et 6, et il y en a 50 entre les q. marqués 3 et 4. La distribution est la suivante : 1. 1672-1705 ; 2. 1706-1720 ; 3. 1720 (fin)-1729 ; 4. 1779-1786 (le bas des 13 premiers fos de ce fasc. laissent en blanc les lacunes de l'original) ; 6. 1789. Ce dernier ms., sans nom d'auteur, au rebours des autres, est consacrée à une seule année détaillée jour par jour et reproduit au long la correspondance diplomatique entre la Chine et l'Annam. Il

ce dernier commence à Gia tôn (1672) pour finir à la 4e an. *chiêu-thông* (1789), à moins qu'il ne soit préférable de l'arrêter à la fin du règne de Hiển tôn en 1786. Les deux ouvrages suivent l'ordre des annales et la disposition très utile des notes. Leurs textes, malgré les différences, sont plus près l'un de l'autre que du *Cương-mục*. Ils sont aussi plus contemporains, car si l'auteur présumé du *Tục biên* est l'aîné de celui du *Lịch triều tạp kỉ*, le dernier a pu conserver une version de faits que le précédent avait intérêt à présenter à sa manière.

La question de l'attribution se pose en effet au moins pour la dernière partie du *Tục biên* actuel. Nous ne savons pas si elle remonte directement à la rédaction originale. Elle est postérieure à l'entreprise de 1775, qu'elle mentionne, et à 1786, année où la plupart des mss. s'arrêtent et dernière année complète des Trịnh. D'autre part, un historien des Nguyễn n'y eût pas écrit ces phrases irrespectueuses sur leurs origines : 初南河 (1) 自阮潢竊據，百有餘年... (Hiển tôn, 35e an., 1774, 4e ou 5e mois) ; 潢自疑逃回竊據地..., etc. (fin de la même année, morceau rétrospectif sur les Nguyễn à propos de la prise de Phú-xuân 富春城). Enfin, le passage du général tonkinois Nguyễn Trỉnh aux Tây-sơn, présenté comme une trahison par le *Cương-mục*, q. 45, f° 32*b* : 阮有整奔降西山, y est en quelque sorte justifié : 阮整奔命廣南 (Hiển tôn, 43e an., 10e mois, 5 nov.-4 déc. 1782), et la révolte de Nguyễn Văn-Nhạc au début de la 36e an. (1775), annoncée par ces mots dans le *Cương-mục*, q. 44, f° 22 : 二月西山賊阮文岳寇廣南 (cp. 38e an., début, q. 45, f° 2), passée sous silence. Ces indices, parmi d'autres, établissent que le texte actuel est une rédaction tây-sơn. — Une annotation postérieure, d'une main inconnue à la fin du ms. *C* (v. note p. 70), seule indication de ce genre dans tous les mss. du *Tục biên*, voit de plus dans cette histoire une rédaction privée : « Dans ce livre, on a un peu évité [de parler de] la maison royale. En outre, l'affaire secrète de [l'an.] *canh-tử* (1780) a été un peu arrangée. C'est sans doute l'histoire particulière de M. Ngô. Cependant elle a plus de détails sur les évènements contemporains que le livre officiel du *Sử quan* », 附按，此書，於王家少有避諱，且於庚子密案，畧加彌縫，斷爲吳氏私史，然於時事源委，較史館官本爲詳. Remarque pénétrante. L'affaire de 1780 est la déposition par Trịnh Sâm 鄭森 de Trịnh Tôn 鄭棕 (ou Trịnh Giai 鄭楷) à la suite de son complot révélé par Ngô Thì-Nhiệm 吳時任 (2), fils de Ngô-Thì Sĩ. Ngô Thì-Nhiệm, on l'a dit, y

---

n'a aucun rapport avec le demi-folio consacrée à la même année dans le ms. *F* du *Tục biên* et doit être étudié à part. Au reste, ces mss. et ceux du *Tục biên* ont parfois des leçons très différentes (cp. p. 73, n. 1). Années manquantes : 1730-1778, 1787-1788.

(1) Le Nam-hà désigne les territoires au sud du Linh-giang 瀯江 (Quảng-bình), domaine des premiers Nguyễn (cp. *Cương-mục*), q. 21, f° 24 ; q. 33, f° 35 ; et *Nam-hà tiệp lục đề-cương* 南河捷錄提綱, précis de l'histoire du Nam-hà, 5 q., postface de Lê Đản 黎亶, de Thịnh-quang 盛珖, *h.* de Chân-định 眞定 (auj. Trực-định 直定, Thái-bình), citant l'an. *tân-vị* 辛未 de *gia-long*, 1811 (ms. A. 586 ; le f° 6 cite une généalogie des Nguyễn, le *Nam-hà gia phả kí* 南河家譜記). Cp. Aurousseau, l. c., p. 39.

(2) Né le 11 du 9e mois de la 7e an. *cảnh-hưng* (25 oct. 1746), docteur à 30 ans, la 36e *cảnh-hưng* (1775), Ngô Thì-Nhiệm, *hiệu* Hi-doãn công 希尹公, fut d'abord correcteur 校書 au Cabinet oriental. En 1780, Trịnh Sâm le récompensa de sa conduite par la vice-présidence des Travaux publics (v. n. suiv.). Trịnh Tôn qu'il avait trahi

perdit son père et trois hommes comme son père et y gagna une vice-présidence (1). Son nom se présente ainsi de lui-même. Le livre généalogique des Ngô dit que peu après que Nguyễn Văn-Huệ eut aidé le dernier roi Lê à monter sur le trône et protégé

---

le destitue en 1782. Les Tây-sơn en 1786 lui rendent ses charges et les élèvent : il devient vice-président de l'Intérieur, marquis Tình-phái 晴派, chargé de la correspondance diplomatique 典司交邦詞命. En 1793, il dirige l'ambassade pour annoncer à l'empereur de Chine la mort de Nguyễn Huệ 阮惠 (*Liệt truyện*, 1er tập, q. 30, fos 43 et 44 ; *Tong houa lou* 東華錄, K'ien-long, 117, 1er mois de la 58e an., jour 丙辰). A son retour, il eut entre autres la charge du Văn-miếu 文廟 de Bắc-Thành 北城 (Hanoi), où dès 1800, d'après le *Ngô gia thế phả* 吳家世譜, il eut sa tablette. Président du ministère de la Guerre en 1801 (*Liệt truyện*, l. c., fo 52b), il se rendit l'année suivante aux officiers de Nguyễn Ánh. Đặng Trần-Thường 鄧陳常, autrefois son ami, et que dans son élévation il avait blessé, devenu ministre de la Guerre à sa place, lui infligea ainsi qu'à deux autres, face au Văn-miếu qu'il avait possédé, une bastonnade dont il mourut (*Liệt truyện*, q. 27, fos 15 et 27b, Biogr. de Đặng Trần-Thường). Le *Gia phả* ne dit rien du supplice et date sa mort, à 58 ans, du 16 du 2e mois, l'an. *quí-hợi* 癸亥 (7 mars 1803). Il est l'auteur d'un recueil de lettres et requêtes adressées par Nguyễn Huệ à la Chine : le *Bang giao hảo hoại* 邦交好話 ; d'un itinéraire en vers, illustré, de Hanoi à Pékin : le *Hoa trình gia ấn thi tập* 華程家印詩集 (le ms. A. 2289 à l'EFEO. en est une copie intitulée *Sứ trình thi hoạ* 使程詩畫 ; on trouve aussi le titre : *Hoa trình chỉ-nam* 華程指南) ; d'une somme sur le *Tch'ouen-ts'ieou*, où il cite et discute les trois commentaires : le *Xuân-thu quản-kiến* 春秋管見 ; et d'un recueil dhyāna : *Trúc lâm tôn chỉ* 竹林宗旨, en 24 chap., aussi intitulé *Chân viên giác thanh* 眞圓覺聲 (*Gia phả*, 行狀, préf.). Ces œuvres se trouvent dans la collection des écrits de la famille Ngô, *Ngô gia văn phái* 吳家文派 (cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 65 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 青威 ; Phan Huy-Chú, q. 42 *in fine*, et note ci-après).

(1) 時人有聯句云,殺四父侍郎 (*Tạp kỉ* et *Cương-mục*, q. 45, fo 22b). Cp. la 41e an. *cảnh-hưng* dans les trois ouvrages et l'abrégé de la vie de Ngô Thì-Nhiệm dans le *Ngô gia thế phả*. Les mss. *C.* et *G.* du *Tục biên* placent l'affaire au 7e mois, le ms. *F* et le *Cương-mục*, q. 45, fos 19 s., au 9e ; le *Tạp kỉ*, au 10e. Le récit de *F.* du *Tục biên* diffère de celui de *C.* et de *G.*, qui ont la leçon attribuée à Ngô Thì-Nhiệm. Le *Tạp kỉ* et le *Cương-mục* sont les seuls à préciser sur la mort de Ngô Thì-Sĩ, le *Tạp kỉ* notamment dans la note mentionnée p. 66, n. 3 ; le *Cương-mục* dans son développement. Le *Tục biên* se borne à dire, en incise, que, lors de l'instruction, Nhiệm, en deuil de son père, demanda à se retirer, 會任丁父艱回籍守制. Le *Tạp kỉ* cite en outre une « critique de M. Ngô, de Thanh-oai » 青威吳氏評, absente dans le *Tục biên*, où il est dit que la disgrâce du fils aîné de Trịnh Sâm 鄭森, que tout le monde rapporte à (la concubine) Đặng Thị-Huệ 鄧氏惠 (ou Đặng Tuyên-phi 鄧宣妃, mère de Trịnh Cán 鄭檊, *Ngô gia thế phả*, fo 58), il est seul, lui Ngô, à soutenir qu'elle fut due au prince Tĩnh 靖王 (Trịnh Sâm), mieux encore, à un simple rêve de Dương Thái-phi 楊太妃 (autre concubine, mère de Trịnh Tôn 鄭棕, *Cương-mục*, q. 45, fo 19 b). Cette critique va plus loin dans l'apologie que le *Tục biên* et le *Ngô gia thế phả* même. Toutes les sources s'accordent à dire que Nhiệm dépendait de la maison du prince Tôn 棕家臣, auquel il expliquait chaque jour les livres 日講典書. Suivant le *Ngô gia thế phả*, l. c., Trịnh Sâm étant malade, Trịnh Tôn, menacé par les intrigues de Đặng Tuyên-phi et du puissant ministre Hoàng Tố-Lí 黃素履, s'arma secrètement avec ses gens 家豎 (cp. *Tục biên* 群小), afin de tuer l'un et emprisonner l'autre à la mort de Trịnh Sâm et de s'assurer la vie et le

son deuil, Nhiệm vint pleurer le roi mort à la capitale et reçut de Xuất đế, comme docteur, le secrétariat général des Finances, puis fut promu examinateur de l'Académie et rédacteur au Bureau d'histoire : « C'est alors qu'il prit le *Tục biên* conservé par M. Ngọ-phong, récit véridique des cinq règnes de Hi tôn à Í tôn, et le retoucha », 惠翊出帝即位,而護其喪,徑抵京城器臨,既而承出帝命,從登第例,授戶部都給事中,尋陞校討兼纂修,因取午峯公所藏續編,自熙宗至懿宗五朝寔錄,再筆削 (*Ngô gia thế phả*, f° 59*b* de la copie à l'EFEO.). D'après le même ouvrage, l'an. *tân-hợi* (1791), Nhiệm était nommé grand chancelier, grand lettré, ministre méritant, ouvrier de la dynastie, et l'an. *nhâm-tử* (1792), directeur au Bureau d'histoire: 辛亥陞侍中大學士,又準敘翊運功臣,壬子兼國史署總裁 (f°s 60*b* 61). L'an. *đinh-tị* (1797), il dirigeait la gravure de l'histoire royale et en profitait pour faire graver le *Việt sử tiêu án* de son père: 丁巳奉監刋修國史,因以午峯公所著標案刻梓 (f° 61). Ces passages avèrent le rôle considérable de Ngô Thì-Nhiệm dans la dernière rédaction de l'histoire lê et justifient l'hypothèse qu'il est l'auteur au moins d'une de ses leçons. Ils fournissent en même temps une orientation à la comparaison des versions divergentes, comme le ms. *F.*, ou parallèles, comme le *Lịch triều tạp kỉ*, qui permettra l'établissement du texte. Ils semblent dire qu'une révision du *Tục biên* de 1676 à 1740 était restée dans les mains de Ngô Thì-Sĩ et que, partant, l'entreprise de 1775 avait rapidement abouti, comme il est probable. L'abondance des citations de Ngô Thì-Sĩ dans le *Sử kí* tây-sơn se comprend mieux si Ngô Thì-Nhiệm dirigeait les impressions. Ils ne permettent pas de conclure si celle du *Tục biên* eut un commencement.

---

pouvoir avec l'aide des deux garnisons de Sơn-tây et Kinh-bắc 京北 (Bắc-ninh); prévenu par un élève, Nhiệm effrayé tâcha en vain d'en détourner Nguyễn Khắc-Tuân 阮克遵, gouverneur du Kinh-bắc, dont il était le second 督同; Trịnh Sâm guérit, l'affaire s'ébruite, Đặng Tuyên-phi le mande à Trịnh Sâm; Nguyễn Khắc-Tuân et Nguyễn Khản (gouverneur de Sơn-tây, cf. p. 68, n. 2), convoqués au palais, il refuse de les entendre; ils supplient Nhiệm de rapporter les propos de son élève sur les gens de Trịnh Tôn, pour détourner la colère de Trịnh Sâm, qui y voit la preuve du complot; Nhiệm, chargé d'instruire, veut en disculper les chefs, mais son père Ngô Thì-Sĩ étant mort à Lạng-sơn, il se retire pour le deuil et l'instruction passe à Lê Quí-Đôn, ennemi de Nguyễn Khản. Lê Quí-Đôn change le rapport de Nhiệm et provoque la destitution de Trịnh Tôn et la condammation de ses conjurés. D'après le *Tục biên*, Nhiệm, très lié avec son collègue Nguyễn Khắc-Tuân, craignit d'être impliqué dans sa chute et fit un rapport auquel il joignit les déclarations de son élève: 任由棕家臣與遵同事,甚相得,恐連累及禍,乃爲啓,併以山狀上, et qu'au moment d'instruire en tenant compte de la circonstance des subalternes, le deuil de son père l'obligea à se retirer dans son village, 命任...朝參訊鞫,得詳小事狀,會任丁父艱回籍守制. Le *Tạp kỉ* insiste sur sa peur, le *Cương-mục*, f° 21, lui reproche net d'avoir cherché à s'attacher à la dame Đặng et d'avoir, avec un autre délateur, accusé Trịnh Giai (Trịnh Tôn) d'entente secrète avec les deux garnisons: 任圖自附於鄧氏,乃與[阮]輝濶合訴楷陰結二鎮,謀圖不軌. Enfin, un *Gia sử* 野史, cité par le *Tạp kỉ*, met Nhiệm au premier rang de ceux qui furent récompensés pour avoir révélé le projet de révolte de Trịnh Tôn: 發棕之反狀者,皆得陞賞. De toutes les sources, qui ont un lot d'expressions communes, on croit assez bien entrevoir le personnage, type accompli de l'espèce ambitieuse et courtisane.

Quant à l'auteur du *Lịch triều tạp kỉ* (*Sources*, nº 99), les quatre premiers mss. (*supra*, p. 71, n. 4) indiquent sous le titre qu'il fut compilé 畧 編 par le vieillard Cao 高 叟, de Nỗ-giang 弩 江, *huyện* de Cổ-đằng 古 藤, au Ái châu 愛 州 (Thanh-hóa) et augmenté par son fils Siển-trai 閒 齋 (1). Ce n'est pas le lieu de traiter

(1) L'ouvrage est cité comme le *Tạp kỉ* de Cao Lạng 高 朗 襍 紀 dans le *Cương-mục*, q. 34, fº 9, etc. Les *Sources* (nº 31) identifient donc le vieillard Cao avec Cao Lạng 高 朗, *hiệu* Viên-trai 圓 齋 et Lịnh-phủ 令 甫, de Nỗ-giang, ancien préfet, auteur du recueil *Quốc triều xử trí Vạn-tượng sự nghi lục* 國 朝 處 置 萬 象 事 宜 錄, en 2 q., sur les affaires de la 8ᵉ an. *minh-mạng*, 1827, avec le royaume de Viên-čăn (ms. A. 949), avec Cao Viên-trai 高 圓 齋, de Nỗ-giang, *h.* de Cổ-đằng, ancien préfet de Hoài-đức 懷 德 (Hà-đông), auteur du [*Ngã Việt hoàng*] *Lê triều lịch khoa tiến-sĩ đề danh bi-văn* [我 越 皇] 黎 朝 歷 科 進 士 題 名 碑 文, en 4 q., recueil des inscriptions du Văn-miếu 文 廟 de Hanoi, commémorant les promotions de docteurs de 1442 à 1779 (ms. A. 109; *Sources*, nº 73), et avec Cao Lạng de Cổ-đằng, du *Thanh-hóa dư đồ sự-tích kí* 清 化 輿 圖 事 跡 記 (*Sources*, nº 106, cp. 105), d'après le *Tụ-khuê thư-viện tổng mục sách* 聚 奎 書 院 總 目 冊, ancien Catalogue du Nội-các 內 閣, ms. A. 111). Cao Lạng n'est pas autrement connu; mais le même catalogue mentionne en plus un Lê Cao-Lạng 黎 高 朗, auteur d'un *Viên-trai thi tập* 圓 齋 詩 集, d'un *Viên-trai văn* 文 *tập* et d'un *Nghĩa ba dịch huấn* 義 波 易 訓 (sur le *Yi king*); et le *Cương-mục*, q. 17, fº 23, cite un Ngô Cao-Lạng 吳 高 朗, auteur d'un *Bắc kì tạp lục* 北 圻 雜 錄 (cp. *Sources*, nº 31). Ce dernier nom est le seul qui se trouve dans une liste de lauréats. Le *Quốc triều hương khoa lục* de la dynastie Nguyễn, q. 1, fº 19, nomme Ngô Cao-Lạng, originaire de Nguyệt-Viên 月 圓, du *h.* de Hoằng-hóa 弘 化, au Thanh-hóa, qui servit jusqu'au grade de préfet 官 知 府, et fut reçu licencié, hors de sa province: 寄 試, à Sơn-tây, l'an. *đinh-mão* 丁 卯, 6ᵉ de *gia-long* (1807). Or Cổ-đằng est un ancien nom de Hoằng-hóa (Géogr. de Tự-đức, Hoằng-hóa *h.*) et le Nỗ-giang était sous les Ming la rivière de Nguyệt-viên (*id.*, Nỗ-giang; cp. le *Các trấn tổng xã danh bị-lãm* 各 鎮 總 社 名 備 覽, ms. A. 570, début du XIXᵉ s.), appelée autrefois Nguyệt-nỗ 月 弩 d'après une liste officielle ms. de 1923 (à l'EFEO., p. 107 du Thanh-hóa). Tout ce qu'on sait concorde donc pour identifier Cao-Lạng à Ngô Cao-Lạng, ce qu'avait fait L. Aurousseau, mais sans preuve, *BEFEO.*, XX, 4, p. 22; et je ne sais sur quoi il datait de 1841 l'achèvement du *Lịch triều tạp kỉ*; l'ouvrage est en tout cas une compilation sur des documents pour la plupart de la fin des Lê. Par ailleurs, Viên-trai est un *hiệu* de Cao Lạng d'après le recueil sur Viên-čăn et celui des stèles, et il est d'usage courant que les titres des recueils littéraires portent le *hiệu* de l'auteur. La difficulté est double: si les trois noms appartiennent au même homme, pourquoi aurait-il eu deux noms de famille: Ngô et Lê, et même trois, puisque le Cao Viên-trai du second recueil fait de Cao un patronyme? A s'en tenir d'abord au rapprochement le mieux fondé, on peut dire que si le Cao Lạng du Thanh-hóa a été licencié de Sơn-tây, cela suppose un établissement dans cette province et permet d'induire, en ce temps de communications difficiles, une adoption dans une famille indigène par quoi il aurait eu droit de se faire inscrire sur place aux examens locaux. La pratique était constante pour remplir aux moindres frais la formalité de l'inscription, le lauréat en étant quitte au besoin à écrire après coup une requête pour *avouer sa fraude et changer* (le nom prêté pour reprendre) *le vrai* (nom) 冒 答 改 正, mais la liste de promotions conservant le nom d'emprunt. Cela exclut presque la possibilité d'un troisième patronyme. A en juger sans avoir vu les ouvrages attribués à 黎 高 朗, on peut penser au nom de la dynastie éteinte, soit qu'on lise simplement: Cao Lạng, des Lê (le catal. du Nội Các fournit des exemples analogues), soit qu'on y voie une marque de fidélité, qu'on trouve

ici des autres sources pour l'histoire de la fin des Lê et de leurs rapports avec le *Tục biên* et le *Tạp kỉ*; disons seulement qu'on n'y trouve point ces grandes chroniques de règnes appelées *che-lou* 實錄 [1] à la base de la plupart des histoires dynastiques chinoises et que la nouvelle dynastie des Nguyễn 阮 possède aujourd'hui dans les *Thực-lục* 寔錄 et les *Liệt truyện* 列傳 [2].

31. — *Việt giám thông khảo* 越鑑通考 [*Etude complète de l'histoire du Việt*]. 26 q. Par Vũ Quỳnh 武瓊. La relation des Hồng-bàng 鴻厖 aux douze *sứ-quân* 使君 forme à part le *Ngoại kỉ* 外紀 et le *Bản kỉ* 本紀, de Đinh Tiên-hoàng 丁先皇 à la 1e année de la grande pacification de Cao hoàng 高皇 (Lê Lợi) de notre dynastie.

Vũ Quỳnh 武瓊, *tự* Thủ-phác 守璞, *hiệu* Đốc-trai 篤齋, et Yên-xương 宴昌, père de Vũ Cán (no 92), était de Mộ-trạch 慕澤, *h.* de Đường-an 唐安 (auj. *h.* de

---

chez certains écrivains; cp. ces vers de Trần Danh-Án 陳名案, docteur de la dernière promotion lê, 1787 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 69; *Việt thi tục biên*, q. 3): 身後墓傍人指點, 故黎朝進士姓陳. « Si, après ma mort, quelqu'un montre ma tombe, — [qu'il dise :] C'était un Trần, docteur des anciens Lê. » (*Bảo-triện Trần tiên-sinh thi tập* 寶篆陳先生詩集 ou *Cố Lê triều tiên-sinh Bảo-triện xã Trần Danh-Án thi thảo* 故黎朝進士寶篆社陳名案詩草, A. 1935, A. 207, etc.). Contre l'opinion des *Sources*, no 31, le patronyme Lê semble donc à rejeter.

(1) Cp. § I, p. 55, n. 3, pour les *Thực-lục* des Trần. L'existence du Bureau d'histoire au moins dès les Trần assure de celle des chroniques partielles, comme le livre de Nguyễn Trung-Ngạn, no 27, etc. Cp. aussi *Toàn thư*, q. 7, fo 46: 陳廷琛, etc. Pour l'histoire des « pacifications » de la seconde moitié du XVIIIe s., noter trois petites relations officielles: 1. *Bình Tây thực-lục* 平西寔錄, pacification du Sơn-tây 山西 (1749-1751), en 2 q. (I. Récit chronologique, II. Actes officiels), composé par ordre de Trịnh Dinh 鄭楹; 2. *Bình Hưng thực-lục* 平興寔錄, 1 q., pacification Hưng-hóa 興化 (1767-1769), et 3. *Bình Ninh thực-lục* 平寧寔錄, 1 q., pacification du Trấn-ninh 鎮寧 (1769-1770), au Laos, deux récits chronologiques composés sur l'ordre de Trịnh Sâm 鄭森; le dernier terminé par deux pièces de vers en annamite (*chữ-nôm*) du roi ou du seigneur 御製, pour chanter le succès (Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*; ms. A. 29, sous le titre collectif de *Tam bình thực-lục* 三平寔錄; cp. une collection de ce genre, mais bien plus considérable en *minh-mạng* 明命, dans *Sources*, no 91). Le *Nam sử tạp biên* 南史雜編, d'abord *Giã sử tạp biên* 野史雜編, en 8 q., par Vũ Văn-Lập 武文立, *tự* Trung-phủ 中甫, licencié de la 5e an. *tự-đức*, 1852 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 3, fo 37), préf. de la 8e an. *thành-thai* (1896), est une sorte de somme des *Giã sử* antérieurs (m. A. 12). Cp. *Sources*, no 156. Le *Lê quí kỉ sự* 黎季紀事, attribué à Nguyễn Bảo (*supra*, p. 15, n. 2) par certains mss. (A. 21, cp. A. 2030), et à Nguyễn Du, auteur du *Kim Vân Kiều* (*supra*, l. c.) par ses biographes (qui se copient), est une chronique non officielle des deux dernières périodes des Lê. Cp. *Sources*, no 166.

(2) Sur ces deux recueils, fondamentaux pour tout ce qui touche l'histoire des Nguyễn, v. *Sources*, p. 637-39. Les *Liệt-truyện* ont maintenant une 2e série de la section principale: 大南正編列傳二集 (soit 3 séries en tout), et les *Thực-lục* en sont à la 6e après la série préliminaire: 大南寔錄正編第六紀 (7 en tout) et vont jusqu'à la 3e an. *đồng-khánh* 同慶 (janv. 1889). Celles des deux règnes suivants doivent suivre bientôt.

Năng-an 能安, Hải-dương). Docteur à 26 ans, la 9e an. *hồng-đức* (1478), il parvint ministre des Travaux publics (*Toàn thư*, q. 15, f° 7 *b*, 2e an. *hồng-thuận*, 1510), puis des Rites. Retiré dans son village à la fin de la période (c. 1516), il fut tué par « les brigands ». Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 22*b*; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安; *Công dư tiệp kí* (notice sur Vũ Quỳnh); *Mộ-trạch thế phả* 慕澤世譜 (sur cet ouvrage, *Sources*, n° 72), et surtout *Mộ-trạch Vũ tộc bát phái phả* 慕澤武族八派譜 (ms. A. 660), f°s 16-5*b*, qui donne son 祭文; *Thi lục*, q. 13; *Thi tuyển*, q. 4, f° 21; Phan Huy-Chú, q. 42; *Sources*, p. 629, n. 4. Comme Phan Phu-Tiên, comme tant d'autres historiens annamites, comme Sseu-ma Kouang et Georges Chastellain, il fut à la fois érudit et poète et courut deux couronnes (n° 88). Vers la fin du règne de Lê Thánh tôn 黎聖宗, il s'était occupé de légendes et de mythes (n° 128). La 2e an. *hồng-thuận* (1510), le roi Lê Tương-Dực 黎襄翼 (n° 96) le chargea de composer son histoire (*Bị khảo*). L'année suivante, au 4e mois (avril-mai 1511), « Vũ Quỳnh, ministre de la Guerre, vice-recteur du Collège royal, chef des rédacteurs du Bureau d'histoire, présenta le *Đại Việt thông giám thông khảo*, dont la relation des Hồng-bàng aux douze *sứ-quân* forme d'abord le *Ngoại kỉ*, et de Đinh Tiên hoàng à la 1e année de la grande pacification de Thái tổ hoàng-đế, de notre dynastie, le *Bản kỉ*, et donne en détail les annales des règnes successifs, en tout, 26 livres ». 兵部尙書, 國子監司業, 兼史館都總裁武瓊進大越通監通考, 述自鴻厖氏至十二使君以前外記, 自丁先皇至本朝太祖高皇帝大定初年爲本紀, 幷詳節 (1) 歷代紀年, 凡二十六卷 (*Toàn thư*, q. 13, f° 9*b*). Le *Discours* de Lê Tung (n° 32) s'exprime de manière analogue, mais désigne l'ouvrage sous le titre de *Việt giám thông khảo* 越監通考 (f° 2); le *Công dư tiệp kí*, le *Thi lục*, le *Thi tuyển*, Phan Huy-Chú suivent ce titre, qui semble un abrégé du premier, tandis que la préface de Phạm Công-Trứ (n° 30, § IV), f° 2, le *Đăng khoa lục* et le *Bị khảo*, donnent celui du *Toàn thư*. Lê Tung ajoute que c'est un livre moral et complet, dont le roi fit faire une autre copie dans sa bibliothèque pour en assurer la conservation (*Discours*, l. c.). Phạm Công-Trứ, *Préf.*, f° 2, fait aussi son éloge, comme les auteurs cités par le *Công dư tiệp kí*; mais il manque avec Phạm Công-Trứ et Lê Hi dans la liste des historiens aux préliminaires du *Sử kí* actuel (tây-sơn, v. n° 30, § VI). Sur les rapports du *Thông khảo* avec le *Sử kí*, cf. n° 30, et *Sources*, p. 629-30 et n° 44.

32. — *Việt giám thông khảo tổng luận* 越監通考總論 [*Discours général de l'Etude complète de l'histoire du Việt*]. 1 q. Par Lê Tung 黎嵩.

Lê Tung s'appelait à l'origine Dương Bang-Bản 陽邦本. Il était d'An-cừ 安渠, *h.* de Thanh-liêm 青廉 (Hà-nam). Reçu second docteur la 15e an. *hồng-đức* (1484), à 33 ans, Lê Thánh tôn lui donna le nom de la famille royale et changea son nom personnel en Tung. La 24e an. (1493), il fut d'ambassade en Chine (*Toàn thư*, q. 13, f° 69); la 2e *cảnh-thống* (1499), il alla à la rencontre d'envoyés chinois (*id.*, q. 14, f° 18*b*). La 1e an. *đoan-khánh* 端慶 (1505), il fut nommé gouverneur militaire 承宣使 du Thanh-hóa (*ibid.*, f° 42). La 3e (1507), il conduisit l'ambassade pour remercier de l'investiture (*ibid.*, f° 44). Vers la fin de la 5e an. (1509), il prit le parti de Lê

(1) Je lis 詳錄, ou 詳考 (leçon du *Bị khảo*).

Tương-dực 黎襄翼 contre Uy-mục đê 威穆帝 (*ibid.*, f° 50*b*), et Lê Tương-dực à son avènement l'envoya dans la nouvelle ambassade chargée d'exposer aux Ming les événements (*ibid.*, f° 54). Il fut élevé aux plus hautes charges. Vers la fin de la 5e an. *hồng-thuận* (1513), il eut à composer l'inscription des stèles élevées aux docteurs de la 3e année, 1511 (*Toàn thư*, q. 15, f° 23). Le 9e mois de l'an. suivante (sept.-oct. 1514), « le roi chargea Lê Tung, second précepteur du prince héritier, président du ministère des Rites, grand lettré du Cabinet oriental, recteur du Collège royal, directeur du *Kinh-duyên* (Cabinet d'études du roi), comte Đôn-thư, de composer le *Đại Việt thông giám tổng luận* », 秋九月命少保禮部尚書兼東閣大學士兼國子監祭酒知經筵事敦書伯黎嵩撰大越通鑑總論 (*Toàn thư*, q. 15, f° 24*b*; cp. la préf. de Phạm Công-Trứ, n° 30, § IV). Le peu d'étendue de cet ouvrage l'a sauvé : on le trouve dans le premier volume du *Toàn thư* actuel (22 f°s), après les préliminaires, et à la tête du *Sử kí* actuel (f°s 13-27), en guise d'introduction (1). Seulement, dans le *Sử kí*, il est privé du préambule, où Lê Tung rend hommage à Vũ Quỳnh et témoigne qu'il a reçu l'ordre de composer son *Discours* parce que le roi désirait un abrégé du *Thông khảo* : 欲撮其大要 (2). L'éditeur des Tây-sơn a de même retranché l'épilogue (f°s 19*b*-22 du *Toàn thư*, l. c.), avec l'énumération finale des titres, plus complète que dans le passage cité du *Toàn thư*, et la date : 2e mois d'automne 仲秋 de la 6e an. *hồng-thuận*. Si ce 2e mois d'automne correspond bien au 2e donné pour l'automne dans le *Toàn thư*, la présentation de l'ouvrage terminé aurait précédé l'ordre de le composer : cela fait conjecturer soit une faute d'impression dans l'épilogue, soit une convention que l'ordre officiel se donnât parfois à l'exécution, soit une notation après coup, et par à peu près, du passage ; ce que nous savons des procédés de rédaction du *Toàn thư* rend cette dernière hypothèse la plus probable (cp. n° 30, p. 52, n. 1). *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 30, et surtout *Bị khảo*, Sơn-nam, 青廉 ; *Sử kí*, Prélim., f° 11 ; Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 629-30 et n°s 44, 121, 147.

33. — *Thiên nam minh giám* 天南明鑑 [*Miroir brillant du sud du ciel*]. 1 q. Par un membre de la famille royale des Trịnh 鄭宗室某撰.

Une note du *Lịch triều hiến-chương*, qui ne se trouve pas dans plusieurs copies, q. 45, dit que c'était une manière d'histoire, des Hồng-bàng au début de la Restauration des Lê, à la fois concise et complète : 備說歷代國統分合, 人才賢否, 自鴻厖至黎中興初, 槩括畧備.

34 — *Trung-hưng thực-lục* 中興實錄 [*Récit véridique de la restauration*]. 2 q. Par Trần Nhân tôn 陳仁宗. Il relate la pacification de l'invasion mongole.

Cet ouvrage est perdu. Mais il dut être une des sources anciennes du *Sử kí* et du *Toàn thư*, qui le citent tous deux dans un passage identique au 5e mois de la 5e an. *trùng-hưng* 重興 (mai-juin 1289) : « On détermina les sujets méritants

(1) On le rencontre également dans des copies mss. récentes, indépendant et complet ou non (p. ex. le ms. A. 1921 de l'EFEO.).

(2) En conséquence, le *Discours* s'arrête à l'avènement de Lê Lợi.

durant [la campagne contre les Mongols]. Ceux qui avaient eu des mérites extraordinaires en forçant les premiers les rangs [ennemis] furent mentionnés dans le *Trung-hưng thực-lục* et le roi ordonna de faire leurs portraits », 定前後諸功臣，有先登破陣奇功者，著在中興實錄，仍命圖形焉 (*Sử kí*, q. 5, f° 80*b* ; *Toàn thư*, q. 5, f° 57*b*). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45. Il faut distinguer ce récit de restauration de ceux des Lê (n° 36). Sur Trần Nhân tôn, cp. n° 47.

35. — *Lam-sơn thật-lục* 藍山實錄 [*Chronique véridique de Lam-sơn*]. 3 q. Par Lê Thái-tổ 黎太祖 (Lê Lợi). Il relate les évènements depuis son soulèvement jusqu'à la pacification des Wou (jusqu'à la retraite des Chinois). Il en reste de vieilles copies, mais les scribes y ont glissé beaucoup de caractères faux. Aujourd'hui, le volume imprimé est celui de l'édition faite par les lettrés sur ordre royal en *vĩnh-trị* 永治 (1676 s.). Mais ils ne surent pas chercher beaucoup dans les livres et, se basant sur ce qu'ils en connaissaient, suivant leur idée retranchèrent et changèrent, ajoutèrent et supprimèrent [jusqu'à ce que l'ouvrage] perdît son authenticité. Ce n'est plus le livre original.

Le *Toàn thư*, q. 10, f° 73*b*, mentionne succinctement la composition du *Lam-sơn thật-lục* : « Le 6 du 12e mois (de la 4e an. *thuận-thiên* 順天, 9 janv. 1432), le roi fit faire le *Lam-sơn thật-lục*. Lui-même en fit la préface et la signa [de son *hiệu*] : Lam-sơn động-chủ », 十二月六日帝命作藍山實錄，帝自作序著藍山洞主. Cette préface, très courte, existe encore ; la date diffère un peu de celle du *Toàn thư*, elle est du 2e mois d'hiver, ou d'automne de la 4e an. *thuận-thiên* (sept.-oct. 1431). L'ouvrage n'est donc pas de Lê Lợi, comme l'écrivent Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú, q. 45. Les copies mss. que l'on en trouve aujourd'hui remontent toutes au remaniement de l'édition faite en *vĩnh-trị*. Cette édition fait précéder le titre des deux caractères : 重刋, « regravé » ; j'en possède un exemplaire imprimé ancien, gravé par les ouvriers de Liễu-tràng [1] (6 + 16 + 13 + 13 fos de 18 lignes de 16-17 caractères). La préface est du dernier mois de printemps de la 1e an. *vĩnh-trị* (1676). Elle est signée par Hồ Sĩ-dương 胡士揚 [2], ministre des Travaux publics, directeur de la compilation historique, etc., par les historiographes

---

(1) 梓人紅蓼柳橦等社人奉刋. Cp. la même indication pour l'édition ancienne du *Toàn thư*, *supra*, p. 64.

(2) Hồ Sĩ-dương, descendant de Hồ Tôn-Thốc (n° 62), était de Hoàn-hậu 完厚, *h.* de Quỳnh-lưu 瓊瑠 (Nghệ-an), docteur en 1652, ambassadeur en 1673 (*Tạp kí*, 2e an. *dương-đức* 陽德), mort en 1681, à 59 ans. Il fut un des remanieurs du *Toàn thư* (*Sources*, p. 631 et *supra*, n° 30, § III, p. 59, n. 2 ; V, p. 64, n. 5) et le principal auteur du *Trung-hưng thật-lục* de la 1e année *vĩnh-trị* (n° 36). Une notice sur lui est dans *Sources*, p. 633, n. 1 (ajouter à la bibliogr. de sa vie : *Đăng khoa lục*, q. 3, fos 17 *b* et 21 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 瓊瑠 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, fos 49-50 ; *Toàn-thư*, q. 19, fos 1, 4, 14, 17, etc., 34*b* et 42 : ambassade). L'attribution à Hồ Sĩ-dương du *Lam-sơn thật-lục* primitif est une erreur due au manque de la seconde préface dans la copie du Nội các 內閣 de Huê (cp. *Sources*, n. cit. et n° 126).

Đặng Công-Trật 鄧公瓆, Đào Công-Chinh 陶公正 (¹), etc. Elle est contemporaine de celle du troisième *Trung-hưng thật-lục* et fait comme elle l'éloge des seigneurs Trịnh (cf. nº 36 *in fine*). Les préfaces louent d'abord le détail complet de la relation primitive et déclarent qu'elle fut presque toute brûlée à la suite de l'usurpation Mạc : 而是錄幾乎虐焰於僭竊之餘. « Les anciens volumes, bien que copiés, continrent toujours des erreurs et des lacunes, il était difficile d'en avoir une connaissance entière. [Le roi, ou son ministre] a voulu en rassembler l'essentiel et le graver afin que les exploits de l'ancien roi (Lê Lợi) brillent de nouveau dans le monde. Il nous ordonna d'en comparer les anciennes copies et les mémoires particuliers et de le refaire, corrigeant les erreurs, complétant les lacunes pour en rendre la lecture facile et le répandre. Recevant avec respect ces paroles vertueuses, comment eussions-nous osé ne pas opérer cet examen et ces compléments, ni composer un recueil complet ? L'ayant recopié attentivement, nous le lui avons présenté Il lui a donné le titre de *Lam-sơn thật-lục* et commandé sur-le-champ les ouvrier. d'en graver les planches, pour en assurer la transmission durable et que tous les hommes du royaume connaissent les mérites de l'ancien roi qui pacifia les Wou est restaura l'Etat ». 以爲舊本雖有抄記. 間猶錯簡. 未易盡曉. 玆欲纂取精純. 用鋟諸梓. 庶幾先帝之功業. 復明於世. 乃命臣等參以舊錄家編. 而重修之. 舛者正之. 漏者補之. 得便觀覽. 以廣其錄. 臣等明奉德音. 敢不搜閱補綴. 彙以成編. 謹錄上進. 以候睿覽. 奉賜曰藍山實錄. 卽命匠人刻板. 以垂永久. 使天下人人知先帝平吳復國之功. Ce passage justifie le jugement sévère de Lê Qui-Đôn, même si l'on ne va pas jusqu'à soupçonner un faux dans la prétendue refonte. En tout cas, la préface ci-dessus, comme la note de Lê Qui-Đôn, laisse supposer qu'il ne subsistait rien d'une édition imprimée antérieure au remaniement. On peut dès lors se demander si celui-ci ne fut pas l'édition unique, et si l'expression « refonte 重修 » de la 2ᵉ préface ne n'est pas altérée en « regravé 重刊 » dans le titre, par la faute de l'imprimeur ou des copistes postérieurs. — L'EFEO. possède cinq copies mss. du second *Lam-sơn thật-lục*. Trois ont en appendice le 3ᵉ *Trung-hưng thật-lục* : A. 1588, la meilleure, 23 fᵒˢ 1/2 de bonne écriture serrée, terminés comme l'édition imprimée par un 跋 de 2 fᵒˢ ; A. 2795 et A. 2369, copies moins bonnes, la dernière sans préface. Les deux autres forment chacune un volume indépendant, avec quelques lacunes (A. 26, A. 1887). Elles ont toutes 3 q., mais varient entre elles. Enfin une copie récente du *Thiên nam dư-hạ tập* (nº 10) a des citations du *Lam-sơn thật-lục* peut-être anciennes.

36. — *Trung-hưng thực-lục* 中興寔錄 [*Récit véridique de la restauration*], 1 q. Par le roi Lê Tương-Dực 黎襄翼.

Cette relation des troubles qui marquèrent la fin du règne de Lê Uy-mục đế 黎威穆帝 (1504-1509) et l'avènement de Lê Tương-Dực (cp. nᵒˢ 11 et 96) n'est pas mentionnée dans le q. 15 du *Toàn thư* actuel sur le règne de ce dernier (fᵒˢ 1-32). Mais on trouve à la fin du q. 14, fᵒˢ 53*b*-54, à la suite de la citation du *Hồng-thuận Trị-bình bảo phạm* (nº 15), une citation du « *Trung-hưng kí* 中興記 de

(¹) Docteurs de 1661 (cf. nº 30, p. 59, n. 2).

Nguyễn Dực 阮煜 » sur le renversement de Uy-mục đế. Nguyễn Dực, de Nội-duệ 內裔, h. de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh), docteur à 36 ans, la 3e an. *hồng-thuận* (1511), atteignit le grade d'académicien (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 9b). Cela suppose l'existence de deux relations de la même époque, ou d'une seule sous deux titres différents; dans ce dernier cas, il faudrait admettre que Nguyễn Dực, savant officiel, composa le livre par ordre royal. Cp. Phan Huy-Chú, q. 45.

Ce livre est à distinguer de celui des Trần, de même titre (n° 34) et de celui de la grande restauration des Lê contre les Mạc, de titre analogue, que Lê Quí-Đôn oublie dans sa liste, mais le seul des trois que Phan Huy-Chú accompagne d'une notice, et peut-être le seul qui nous soit parvenu. Il apparait sous plusieurs titres : *Trung-hưng thật-lục* 中興實錄 (titre donné par le roi, selon la préface), *Đại Việt Lê triều* [*đế vương*] *Trung-hưng* [*công-nghiệp*] *thật-lục* 大越黎朝帝王中興功業實錄, etc. (cp. *Sources*, nos 168, 169 ; Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 21). Cette dernière chronique a trois livres et va de Lê Lợi à la mort de Lê Gia tôn 黎嘉宗, 2e an. *đức-nguyên* 德元 (1675); mais le début est fort sommaire, et les auteurs insistent sur l'usurpation des Mạc et surtout sur le rétablissement des Lê. La préface, datée du dernier mois d'hiver de la 1e an. *vĩnh-trị* (janv. 1777), montre qu'il s'agissait d'honorer les seigneurs Trịnh comme ouvriers méritants de cette restauration, et il n'est pas douteux que le livre a été inspiré par eux. Comme le remaniement du *Lam-sơn thật-lục*, il est l'œuvre de Hồ Sĩ-dương et des historiographes officiels (n° 86) et il fut composé sur les vieilles relations en annamite, comparées avec les suites des annales royales: 命臣等採以國語舊錄.參諸國史續編.撰作實錄 (*Préf.*, f° 2). Le livre présenté reçut du roi le titre de *Trung-hưng thật-lục*, avec l'ordre de le graver aussitôt pour le répandre dans le royaume: 賜名曰中興實錄,即命鋟梓,頒布天下 (*ibid.*). Comme ledit remaniement, il s'achève par une sorte de résumé, 總評 (EFEO., A. 1583bis, A. 2369). Un troisième récit de restauration sous les Lê, le *Quang-thuận trung-hưng kí* 光順中興記 [*Récit de la restauration de quang-thuận*, 1460], sur le règne éphémère de Lê Nghi-Dân et l'avènement de Lê Thánh tôn, ne nous est connu que par une citation assez longue du *Toàn thư* (q. 11, f° 96b-97b, 6e an. *diên-ninh*, 1459).

37. *Đăng khoa lục* 登科錄 [*Listes des lauréats*]. 3 q. Par Nguyễn-Hoan 阮俒 et autres. — *Đăng khoa bị khảo* 登科備考 [*Examen complet des lauréats*]. 6 q. Par Phan Huy-Ôn 潘輝温 (cp. *supra*, *Introd.*, p. 12).

La préface du *Đăng khoa lục* en 3 q. est datée de la 40e an. *cảnh-hưng* (1779) et signée, avec tous leurs titres, par Nguyễn Hoan (n° 30, § VII, p. 68, n. 1), Vũ Miên (l. c.,), Phan Trung-Phiên (n° 39) et Uông Sĩ-Lãng 汪士朗 (1). L'ouvrage, dit-elle, fut composé à l'achèvement de l'histoire royale (n° 30, § VII), fondé sur les anciennes listes mss. revues et corrigées, et sa gravure destinée à en prévenir de nouvelles altérations (2). Il forme une sorte d'index partiel annoté du *Toàn thư* en même temps

(1) Ou Uông Sĩ-Điển 士琠, de Vũ-nghị 武毅, h. de Thanh-lan 青蘭 (auj. Vũ-công 武功, h. de Thanh-quan 青關, Thái-bình), fut docteur de la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), à 30 ans, et mourut après la fin des Lê, c. 1802 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 62b; *Bị-khảo*, Sơn-nam 青蘭).

(2) Je n'en ai pas trouvé mention dans le *Tục biên*, mais les planches du Collège royal indiquent une composition officielle, ou au moins semi-officielle.

que des stèles du Văn miêu 文廟 de Hanoi. Il est connu par la réimpression faite en *tự-đức* sur les planches conservées au Collège royal : il comprend un livre préliminaire, 首, avec des listes incomplètes et incertaines (cp. nº 50) depuis la 4ᵉ an. *thái-ninh* 太寧 (1075) des Lí jusqu'aux Hồ, et trois livres (q. 1-3) avec les listes à peu près complètes de 1426 à 1787, c'est-à-dire de l'ensemble des lauréats aux examens de doctorat de la dynastie Lê. Les noms des docteurs y figurent suivant la chronologie des examens avec une note biographique. Le titre du recueil en tête de chaque livre, est : *Đỉnh khè đại Việt lịch triều Đăng khoa lục* 鼎鍥大越歷朝登科錄 (3 + 11 + 53-63-69 fᵒˢ). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45, et *Sources*, nº 111.

On y a joint, sous le titre de *Đăng khoa lục hợp biên* 合編, la liste des dix premiers examens de la dynastie Nguyễn : 1822-1843, par Lê Nguyên-Trung 黎元忠 (1) (préf. de la 3ᵉ an. *thiệu-trị*, 1843) (2), et des huit suivants : 1844-1862, par Lê Đình-Diên 黎廷延 (3) (préf. de la 15ᵉ an. *tự-đức*, 1862), (12-9 fᵒˢ). Mais les docteurs du XIXᵉ s. ont des listes plus complètes et plus détaillées dans le *Quốc-triều đăng khoa lục* 國朝登科錄, aussi appelé *Quốc triều khoa bảng lục* 國朝科榜錄 (fᵒ du titre) et *Quốc triều chính phó bảng* 正副榜 *đăng khoa lục* (1ᵉ préf.), par Cao Xuân-Dục 高春育 (4) (préf. de l'auteur de la 5ᵉ an. *thành-thái*, 1893 ; 2ᵉ préf. par Nguyễn Trung-Quán 阮忠貫 (5) la même an. ; 3ᵉ préf. par Vũ Phạm-Hàm 武范諴 (6), la 6ᵉ an.), aussi en 3 q., pour les trente examens de la 3ᵉ an. *minh-mạng* à la 4ᵉ *thành-thái*, 1822-1892. L'édition de l'auteur, revue par son fils Cao Xuân-Tiêu 高春肖 (7) et ses gendres Đặng Văn-Thụy 鄧文瑞 et Nguyễn Duy-Nhiếp 阮維𢖩, est de l'an. *giáp-ngọ* 甲午, 6ᵉ de *thành-thái*, 1894 (15-22-23-16 fᵒˢ) (8). Au même Cao Xuân-Dục, révisé par son fils et son gendre Thụy, sont dues la composition et l'édition en 1893 du *Quốc triều hương khoa lục* 國朝鄉科錄, en 4 q., listes chronologiques des licenciés des Nguyễn, de la 6ᵉ an. *gia-long* à la 3ᵉ *thành-thái* (1807-1891), muni d'un 5ᵉ q. préliminaire 首 avec un *Discours* historique sur les examens de licence en Annam, *Thiên-nam khoa cử tổng-luận* 天南舉總論 (1+14+33+80-88-115-93+13 fᵒˢ) (9).

---

(1) Ou Lê Nguyên-Huệ 元惠, *tự* Chỉ-trai 止齋, licencié de la 12ᵉ an. *gia-long*, 1813 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 2, fᵒ 3*b*).

(2) Lê Nguyên-Trung y dit entre autres qu'il a réparé sans les corriger les planchettes d'imprimerie de l'ancien *Đăng khoa lục*, abîmées par le temps.

(3) Docteur de la 2ᵉ an. *tự-đức*, 1849 (*Quốc-triều đăng khoa lục*, q. 2, fᵒ 3*b*).

(4) *Tự* Tử-phát 子發, *hiệu* Long-cương 龍崗, baron An-xuân 安春男 (ou 子), gouverneur, *tổng-đốc* 總督, des trois provinces de Sơn-tây, Hưng-hóa et Tuyên-quang, licencié de la 29ᵉ an. *tự-đức* (1877). Il était de Thịnh-khánh 盛慶 (auj. Thịnh-mỹ 盛美), *h.* de Đông-thành 東城 au Nghệ-an (cf. la fin de sa préf., fᵒ 5 du q. 首, et le *Quốc triều hương khoa lục*, q. 4, fᵒ 15*b*). Il fut ministre de l'Instruction publique et dirigea la compilation du *Đại Nam nhất thống chí* 大南一統志 en 17 q., publié à la fin de la 3ᵉ an. *duy-tân* (1910).

(5) Licencié de la 8ᵉ an. *tự-đức*, 1855 (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 3, fᵒ 42).

(6) Docteur de la 4ᵉ an. *thành-thái*, 1892, à 29 ans (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 3, fᵒ 14*b*).

(7) Licencié de la 3ᵉ an. *thành-thái*, 1891, (*Quốc triều hương khoa lục*. q. 4, fᵒ 83*b*).

(8) Pour les listes partielles, v. *supra*, *Introd.*, p. 12.

(9) Pour les listes partielles, *l. c.*

Le *Đăng khoa bị khảo*, ou (*Thiên-nam lịch triều*) *liệt huyện Đăng khoa bị khảo* [天南歷朝] 列縣登科備考, *Examen complet, par huyện, des lauréats des règnes successifs de l'Annam*, par Phan Huy-Ôn (1), revu et complété par son frère Phan Huy-Sảng 潘輝湊 (2), n'est connu qu'en mss. très rares. Celui de l'EFEO. (A. 485) est sans préface. Il comprend 6 volumes sans indication de livres : 1. Kinh-bắc 京北 (Bắc-ninh, Bắc-giang, Phúc-yên) ; 2. Sơn-nam 山南 (Hà-đông, Hưng-yên, Hà-nam, Nam-định, Thái-bình) ; 3. Sơn-tây (Sơn-tây, Hà-đông, Vĩnh-yên, Phú-thọ) ; 4. Hải-dương 海陽 (Hải-dương, Hưng-yên, Kiến-an), suivi de Thái-nguyên 太原, Tuyên-quang 宣光, Hưng-hóa 興北 (Phú-thọ), Thuận-hóa 順化 (Annam central avec Huế), An-quảng 安廣 (Quảng-yên et régions limitrophes), Phụng-thiên 奉天 (Hanoi et partie de son ancien territoire) ; 5. Thanh-hóa 清化 et Ninh-bình 寧平 ; 6. Nghệ-an 乂安 et Hà-tĩnh 河靜, suivant ainsi naturellement les divisions de la fin des Lê. Les docteurs de chaque province sont classés par *phủ* et *huyện* dans l'ordre chronologique. Cet ouvrage est d'une information étendue (3) et comporte un minimum d'erreurs. Il donne beaucoup plus de dates que le *Đăng khoa lục*, celles des ambassades en particulier et des changements de fonctions, qui sont précisées ; plus souvent aussi l'âge des personnages à leur promotion et à leur mort. Enfin, il n'est pas sans critique (4), bien qu'il utilise le *Công dư tiệp kí* (5). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine* ; *Sources*, no 122. Le *Khoa bảng tiêu kì* 科榜標奇 [*Les promotions extraordinaires*], autre livre de Phan Huy-Ôn, est une compilation par sujets sur les candidats docteurs reçus très jeunes, ceux qui furent reçus premiers (ceux connus des Trần et des Mạc compris), ceux qui appartinrent successivement ou simultanément à la même famille (6). Phan Huy-Chú, *l. c.*, lui attribue 4 livres et 3 parties ; la copie de l'EFEO. (A. 539, 68 fos) a une division, peut-être factice, en 8 livres.

---

(1) Phan Huy-Ôn était de Thu-hoạch 收獲, *h.* de Thiên-lộc 天祿 (auj. Can-lộc 干祿, Hà-tĩnh). Il s'appela d'abord Phan Huy-Uông 輝汪, *tự* Trọng-dương 仲洋, *hiệu* Nhã-hiên 雅軒, et changea tous ces noms en Huy-Ôn, *tự* Hoà-phủ 和甫, *hiệu* Chỉ-am 止庵, après son doctorat, au début de la 41e an. *cảnh-hưng* (1780). Il était né l'an. *ất-hợi* 乙亥 (1755) et mourut le 11e mois de l'an. *bính-ngọ* 丙午 (1786), gouverneur-adjoint 督同 du Sơn-tây et du Thái-nguyên, *đãi-chế* 侍制 de l'Académie, etc. ; il reçut le titre de comte Mỹ-xuyên 美川. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 67b ; *Bị-khảo*, Nghệ-An, 天祿 ; *Phan gia thế tự lục* 潘家世祀錄 (A. 2691), append. L'examen de son doctorat commença vers la fin de la 40e an., d'où des contradictions apparentes dans les sources pour le cycle (cp. *Đăng khoa lục* et *Tục biên*, 40e an. *cảnh-hưng*). Phan Huy-Ôn est peut-être l'auteur d'un *Nghệ-an tạp kí* 乂安雜記, revu et augmenté par Phan Huy-Sảng, opuscule sur les lauréats de cette province, classés par *huyện* (ms. A. 93, 23 fos).

(2) Né l'an. *giáp-thân* 甲申, 1764, licencié l'an. *kỉ-hợi* 巳亥, 1779, mort au printemps de l'an. *tân-vị* 辛未, 1811 (*Phan gia thế lục*). Il avait *tự* Thanh-phủ 清甫 et *hiệu* Lễ-trai 禮齋.

(3) C'est ainsi que la notice sur Vũ Quỳnh fournit des détails que je n'ai retrouvés que dans le registre local (*Mộ-trạch thế phả*, v. no 31).

(4) Témoin cette remarque sur Nguyễn Trức (no 73) : 按登科錄多云,公弱年登第,頗爲傳謬, « Plusieurs *Đăng khoa lục* disent qu'il fut reçu à 18 ans, mais ils transmettent beaucoup d'erreurs ».

(5) Par ex. pour la biographie de Vũ Quỳnh. Le *Công dư tiệp kí* n'est d'ailleurs pas à dédaigner.

(6) Cp. p. ex. le *Tứ tử đăng khoa truyện* 四子登科傳 du *Công dư tiệp kí*.

On peut sans doute considérer comme des restes d'anciens *Đăng khoa lục* les mss. de ce titre à l'EFEO. : 1. A. 1785 (80 f[os]), fragment important allant de la 12[e] an. *hưng-long* 興 隆 à la 4[e] *chinh-hòa*, 1304-1683 (q. 首, f[o] 5*b* à q. 3, f[o] 31*b* du *Đăng khoa lục* de Nguyễn Hoan) ; il y a des erreurs, notamment de cycles, et des omissions, mais nombre de notices y sont plus étendues que dans Nguyễn Hoan, surtout les notices spéciales détaillant chaque examen ; — 2. A. 2119 (c. 150 f[os] non paginés), de 1075 à 1691, avec quelques notices plus longues, mais la plupart plus courtes que dans Nguyễn Hoan ; — A. 2040 (101 f[os]), tronqué des deux bouts, intitulé au milieu du second folio : *Đại Việt lịch đại tấn sĩ khoa thật-lục* 大越歴代進士科實錄, de 1075 à la 40[e] *cảnh-hưng*, 1779 (incomplet), un certain nombre de notices plus longues, les autres plus courtes que dans Nguyễn Hoan, avec, en tête, une notice anecdotique d'un f[o] sur Phạm Tử-Hư 范子虛, docteur de la 3[e] an. *chinh-khánh* 貞 慶 (戊 辰 1208 ? cp. Nguyễn Hoan, q. 首, f[o] 9*b*), et enfin un 1[er] f[o] commençant par une date (1), 1674, qui semble la fin d'un morceau préliminaire, et une préface anonyme, intitulée *Đăng khoa lục tục tự* 登科錄續序, où l'auteur dit avoir composé son recueil, « à la suite [des autres] comme le *Đăng khoa thật-lục* » 續爲登科實錄, dans ses loisirs administratifs, afin de suppléer aux listes antérieures mutilées et trop sommaires, à l'aide de l'histoire royale, des stèles du Collège royal, des archives officielles et familiales, 諸朝衙實錄諸世家遺編. Il est donc sûrement antérieur au *Đăng khoa lục* de Nguyễn Hoan et au *Bị-khảo* de Phan Huy-Ôn.

Le *Đăng khoa lục sưu-giảng* 登科錄搜講, ou l'auteur « a cherché à expliquer les *Đăng khoa lục* » 舉登科錄而搜講之 (préf. anon.), est un recueil de caractère différent dont le but est de montrer les causes éthico-magiques qui par la culture des vertus confucéennes firent la réussite des docteurs et assurèrent leur postérité de mandarins. Il n'est pas sans rapports avec le *Công dư tiệp kí* (2). Il comprend plus de 110 notices biographiques (3).

38. — *Ô Châu cận lục* 烏州近錄 [*Recueil moderne sur le châu d'Ô*]. 6 q. Par Dương Văn-An 楊文安, des Mạc. Il traite du pays de Thuận-hóa 順化, de ses monts et eaux, citadelles et camps retranchés, gens et mœurs. Quoique la plupart de ses phrases soient en style ancien rythmé 駢偶, et que ses louanges ou blâmes ne soient pas justes, il peut suppléer au manque d'une monographie de cette région.

Dương Văn-An, *tự* Tĩnh-phủ 靜甫, marquis Sùng-nham 崇岩, était originaire de Phúc-tuy 福綏 (sans doute auj. Tuy-lộc 綏祿, *h.* de Lệ-thủy 麗水, Quảng-bình), et résidait à Phù-diễn 扶演, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông). Docteur à 34 ans, la 1[e] an. *vĩnh-định* 永定 (1547), il servit les Mạc jusqu'à la présidence d'un mi-

(1) 黎朝陽德二年, 歲在甲寅... Il faut changer 二 en 三.

(2) Deux notes de la préface anonyme y renvoient expressément.

(3) Une note qui ne se trouve que dans une copie pour l'EFEO. (A. 224, à la fin de la préf.) l'attribue à Trần Tấn 陳璡, docteur de la 9[e] an. *cảnh-hưng*, 1748, à 40 ans (*Đăng khoa lục*, q. 3, f[o] 59; *Bị-khảo*, Hải-dương, 至靈): 公餘捷記黎顯宗世尚書陳璡著.—公海陽人. Mais je n'ai rien trouvé qui la confirme. Autres mss. à l'EFEO.: A. 1234 (ms. du siècle dernier, bon texte, 77 f[os] d'écriture serrée), A. 1904 (56 f[os], incomplet).

nistère (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 36). Ce *châu* d'Ô, d'après Phan Huy-Chú, q. 45, est l'ancien Thuận-hóa (¹), qui allait du Quảng-trị au Quảng-nam ; mais la description déborde cette région, puisqu'on y trouve le *huyện* de Lệ-thủy, patrie de l'auteur, et qu'elle commence avec le mont Hoành 橫 山, *Porte d'Annam* à la limite sud du Hà-tĩnh. Les 6 q. décrivent : 1. la géographie physique, 2. les produits et les impôts, 3. la géographie administrative et les mœurs, 4. les citadelles, marchés, ponts, relais et stūpas, 5. les temples divers, 6. l'organisation mandarinale suivie de notices des hommes célèbres. Cette dernière partie se trouve parfois en mss. indépendants intitulés : *Ô châu nhân-vật kí* 烏 州 人 物 記 (*Sources*, n° 107 ; cp. n° 103 ; A. 96). Le manque de justice de l'auteur par rapport à Lê Quí-Đôn vient de ce qu'il juge en sujet des Mạc au lieu de juger en sujet des Lê. Dans les mss., la préface est dite postérieure 後 序 ; elle a le nom et les titres de Dương Văn-An, mais la date : 景 曆 乙 卯, est fausse (乙 卯 = 1555, appartient à la période suivante : 2e an. *quang-bảo* 光 寶 ; il n'est pas sûr que ce soit celle de la préface). Cette préface est aussi dans Phan Huy-Chú, q. 45. Il a dû y avoir quelques autres monographies de la région (cp. n° 130 *in fine*).

39. — Cao-bằng lục 高 平 錄 [*Mémoire sur le Cao-bằng*]. 3 q. Par Phan Lê-Phiên 潘 黎 藩.

Phan Lê-Phiên ou Phan Trung-Phiên 仲 藩, marquis Tứ-xuyên 泗 川, de Đông-ngạc 東 鄂, *h.* de Từ-liêm 慈 廉 (Hà-đông), docteur la 18e an. *cảnh-hưng* (1737), à 23 ans, servit les dernières années de Trịnh Sâm et fut le maître de Trịnh Cán 鄭 檊. Destitué par Trịnh Giai 鄭 楷, rétabli par Trịnh Phủng 鄭 槰 en 1786, le dernier roi Lê le fit ministre de la Guerre, chargé du Collège royal, etc. ; cependant il ne le suivit pas en Chine (1789). Gia-long le rétrograda et lui ôta ses titres. Il vécut 75 ans (*Phan thị gia phả* 潘 氏 家 譜 (A. 1768), préf. de la 41e an. *cảnh-hưng* (1780), par « Phan Trung-Phiên » ; *Bị khảo*, Sơn-tây. 慈 廉. Cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 61). — Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, dit que le 1er q. traite de la fin des Mạc, le 2e des monts et eaux, dieux et génies, le 3e des produits et mœurs. L'EFEO. possède un ouvrage ms. de 61 fos (A. 1129), intitulé *Cao-bằng thật-lục* 高 平 實 錄, que l'auteur, Nguyễn Hựu-Cung 阮 佑 恭, dans sa préface de la 9e an. *gia-long* (1810), déclare composé d'extraits d'anciens mémoires abrégés et corrigés : 摭 舊 實 [錄] 削 正 之, et où se retrouve peut-être une part de celui de Phan Lê-Phiên (²).

(¹) Le *Cương-mục*, q. 1, f° 26, et la géographie de Tự-đức, 承 天, 1, 廣 田 縣, etc., compilations officielles contemporaines, sont en contradiction. D'après le *Toàn thư*, q. 6, f° 22, l'Ô ne forma que le Thuận en 1307 (15e an. *hưng-long* 興 隆), mais ils furent réunis à partir des Ming et leurs limites ont pu changer.

(²) Cp. aussi le *Cao-bằng kí-lược* 高 平 記 畧, par Phạm An-Phủ 范 安 甫 (5e an. *thiệu-trị*, 1845), historique suivi d'un *Tam-trung từ kí* 三 忠 祠 記, sur la révolte et la répression du Thổ Nông Văn-Vân 農 文 雲, qui s'était emparé du Tuyên-quan et du Cao-Bằng, la 14e an. *minh-mạng* (1833), par le *tri-châu* 知 州 Nguyễn Trọng-Lâm 阮 仲 琳 (11e an. *tự-đức*, 1858), et du *Cao-bằng phong-thổ phú* 高 平 風 土 賦 (ms. A. 999, 41 fos). Sur la même affaire de la 14e an. *minh-mạng*, cp. le *Cao-bằng thành hãm sự kí* 高 平 城 陷 事 記, mémoire ms. de 13 fos (A. 1379).

III. LITTÉRATURE.

40. — *Ngộ đạo thi tập* 悟道詩集 [*Comprendre la voie, recueil de vers*]. 1 q. Par le bonze Khánh-hỉ 慶喜. Khánh-hỉ était de Cổ-giao de 古交, *h.* Long-biên 龍編.

Le *Sử kí* l'ignore. Le *Thuyền uyển tập anh* (cf. nº 145), 2ᵉ tableau des générations du *dhyāna*, 14ᵉ génération (fᵒˢ 61 s. de la reproduction de l'édition de 1715, A. 2670), donne une biographie de ce bonze, lui fait adopter le nom de Nguyễn 阮, le fait vivre au temple de Từ-liêm 慈廉, *h.* de Vĩnh-khang 永康 (au Nam-định ?), et mourir la 3ᵉ an. *đại-định* 大定, le 27 du 1ᵉʳ mois (24 fév. 1142), à 76 ans ; une note ajoute que, d'après le *Lại kí* 吏記 (史記 ?), il mourut au contraire la 3ᵉ an. *thiên-trương-bảo-tự* 天彰寶嗣 (1135). Le titre de son livre est, d'après le *Thuyền uyển tập anh* : *Ngộ đạo ca thi tập* 悟道歌詩集. Cổ-giao est peut-être l'ancien nom de Cổ-điển 古典 (Hà-đông).

41. — *Viên-thông tập* 圓通集 [*Recueil de Viên-thông*]. 2 q. Par le bonze Bảo-giác 寶覺, de Cổ-hiền 古賢.

Le *Thuyền uyển tập anh* (nº 145), 2ᵉ tableau, 18ᵉ génération, donne sa biographie : le maître du royaume Viên-thông, du temple de Quốc-an 國安 (1) 寺, *h.* de Cổ-hiền 古賢鄉, au Nam-định (auj. au Hà-đông), son pays, était d'une famille Nguyễn 阮 et avait pour *danh* Nguyễn-Ức 元億 ; la 6ᵉ an. *hội-phong* 會豐 (1097), il fut reçu premier « au concours des trois religions », 三教試 ; la 8ᵉ an. *long-phù-nguyên-hóa* 龍符元化 (1108), il fut promu tăng-đạo 僧道, et progressivement élevé ensuite ; il mourut à 72 ans, l'an. *tân-vị* 辛未 de *đại-định* 大定, le 21ᵉ jour du 4ᵉ mois intercalaire (8 juin 1151). Le *Thuyền uyển tập anh* attribue à Viên-thông plus de 1000 poèmes 詩賦 publiés ; ils formèrent vraisemblablement ce recueil qui ne semble plus connu, comme le *Ngộ đạo thi tập*, que par ces citations de son titre. Cp. nº 140.

42. — *Trần thái tôn ngự tập* 陳太宗御集 [*Recueil des compositions de Trần Thái tôn*]. 1. q.

Il n'en reste que quelques pièces en vers *modernes* 近體 : le *Kì thanh phong am tăng đức sơn* 寄清風庵僧德山 se trouve au premier fᵒ du *Thi lục*, du *Thi tuyển* et du q. 43 de Phan Huy-Chú. Le *Thi lục* en donne de plus une intitulée : *Tống Bắc sứ Tchang Hien khanh* 送北使張顯卿 (2). Quelques autres vers sont cités dans la notice sur le premier roi Trần de l'éd. tây-sơn du *Sử kí*, q. 5, s. a. 1277, fᵒˢ 48-49. Sur Trần Thái-tôn (1218-1277), v. Cad., *Tableau*, p. 18-19.

---

(1) Var. : Quốc-ơn 國恩.

(2) Sans doute le général chinois rendu aux Trần la 7ᵉ an. *thiệu-bảo* 紹寶 (1285) et mort à leur service la 6ᵉ an. *hưng-long* 興隆 (1298) dans une expédition contre le Ai-lao 哀牢 (*Toàn thư*, q. 5, fᵒ 49, et q. 6, fᵒ 5).

43. — *Trần Thánh tôn thi tập* 陳聖宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Thánh tôn* 陳聖宗]. 1 q.

Phan Huy-Chú, q. 43, dit qu'il en reste cinq pièces. On les trouve dans le *Thi lục*, q. 1 ; le *Thi tuyển*, q. 1, n'en a que trois. — Sur Thánh tôn, 2e roi Trần (1240-1290), Cad., *Tableau*, p. 95. Cf. nos 44, 45.

44. — *Cơ cừu lục* 箕裘錄 [*Le van et la fourrure* (1)]. 1 q. Par le même.

Phan Huy-Chú, q. 45, début, l'enregistre sans explication et Ngô Thì-Sĩ y fait allusion dans son commentaire du *Sử kí*, q. 5, fo 44 *b*, 11e an. *thiệu-long* 紹隆 (1268), à propos d'un discours de Trần Thánh tôn aux gens de sa maison sur le devoir de maintenir les institutions du pays (cp. son *Việt sử tiêu án*, à ce roi).

45. — *Di hậu lục* 貽後錄 [*Legs à la postérité*]. 2 q. Par le même, pour l'instruction du prince héritier.

Le 12e mois de la 2e année *bảo-phù* 寶符 (30 déc. 1274-28 janv. 1275), « [le roi] choisit parmi les lettrés du royaume qui avaient eu des actions vertueuses, ceux qui devaient servir au Palais oriental. Il nomma Lê Phụ-Trần second précepteur et professeur du prince héritier, Nguyễn Thánh-Huấn et Nguyễn Sĩ-Cố furent nommés lettrés servant dans le palais, *nhập-thị học-sĩ*. Le roi lui-même écrivit des vers pour l'instruction du prince et composa le *Di hậu lục* en deux livres, qu'il lui donna. », 選天下儒士有德行者入侍東宮.以黎輔陳爲少師兼儲宮教授.阮聖訓阮士固等充入侍學士.上親寫詩以訓皇子.又製貽後錄二卷賜之 (*Sử kí*, q. 5, fo 47 ; Cp. *Toàn thư*, q. 5, fo 34, lequel n'a pas le dernier membre de phrase : 賜之). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45.

46. — *Lạc đạo tập* 樂道集 [*Aimer le tao*] 1 q. Par Trần Quang-Khải 陳光啟, grand prince Chiêu-minh 昭明大王.

Trần Quang-Khải, troisième fils de Trần Thái tôn, naquit vers le 10e mois de la 10e an. *thiên-ứng-chính-bình* 天應政平, 1241 (*Toàn thư*, q. 5, fo 12 *b* ; *Sử kí*, q. 5, fo 18 *b*). Il fut investi grand prince le 16 du 11e mois de la 1e an. *thiệu-long* 紹隆, 1258 (*Toàn thư*, l. c., fo 25). Grand ministre, général, il fut chargé d'aller accueillir les ambassadeurs mongols ; il combattit aussi leurs troupes. D'après le *Thi lục*, q. 2, et le *Thi tuyển*, q. 2, fo 2 *b*, il aurait battu Sögätu 唆都 à Chương-dương 章陽 (Hà-đông), mais le *Sử kí*, q. 5, fos 62, 65, 68, et le *Toàn thư*, q. 5, fo 48 *b*-49 (10e jour du 5e mois de la 7e an. *thiệu-bảo* 紹寶, 14 juin 1285), ne sont pas très explicites (cp. les remarques du *Cương-mục*, q. 7, fo 41). Avec Quốc-Tuấn (no 147), il fut un des premiers de la cour. Il mourut sous Trần Anh tôn, le 7e mois de la 2e an. *hưng-long* 興隆 (juillet-août 1294), à 54 ans à la chinoise (à 50 ans selon Nguyễn Trãi, *Băng-hồ di-sự lục* [no 61]). Il était érudit et lettré, « connaissait les langues des barbares tributaires », 能通諸番語. Cf. *Sử kí*, q. 5, et notamment, q. 6, fo 1. Son recueil de vers fut publié. Il en reste neuf pièces dans le *Toàn Việt thi tập*, q. 2, trois dans

(1) Allusion au *Li ki*, XVI, 20 ; Couvreur, II p. 42.

le *Thi tuyển*, q. 2, f° 2b-3, et une dans le *Lịch triều hiến-chương loại chí*, q. 43. Cp. *Sources*, p. 620, n° 22 de la note.

47. — *Trần Nhân tôn thi tập* 陳仁宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Nhân tôn*]. 1 q. Il n'existe plus.

Phan Huy-Chú, q. 43, début, dit qu'il ne reste qu'un peu plus de 20 pièces de ce recueil. On en trouve exactement 24 dans le *Thi lục*, q. 1 ; huit seulement dans le *Thi tuyển*, q. 1, f°s 2 s. Phan Huy-Chú, l. c., signale un autre recueil, le *Đại hương hải ấn thi tập* 大香海印詩集, en 1 q., composé par Nhân tôn après sa retraite bouddhique, i. e. après 1293. Trần Minh tôn (n° 54) en écrivit la préface, dont Phan Huy-Chú cite l'essentiel. Il n'existait déjà plus au début du XVe s., au témoignagne du *Nam ông mộng lục* (*supra*, p. 3. n. 13), §. 詩意清新, qui en cite deux pièces : 有大香印集.頗多絕唱.惜其地遭兵火不得流傳.余只記誦一二而已. Autres œuvres de Trần Nhân tôn (1258-1308) dans la notice de l'édition tây-sơn du *Sử ki*, q. 6, f° 22b : *Thiền lâm thiết chủy ngữ-lục* 禪林鐵觜語錄, *Tăng cà toái sự* 僧伽碎事, *Thạch thất mị ngữ* 石室寐語, chacune d'un chap., et composées aussi au mont An-tử (n° 51). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45. ; *Thánh đăng lục*, 3e biog. On sait qu'il passe pour le premier patriarche de la secte Trúc-lâm 竹林大士 ou du mont An-tử 安子山第一祖 (cf. *Sử ki*, q. 5, f° 52-q. 6, f° 24 ; *Tam tổ thật-lục*, 1e biogr. ; Cad., *Tableau*, p. 95-96 ; Demiéville in *BEFEO.*, XXIV, p. 217).

48. — *Củng Cực lạc ngâm tập* 拱極樂吟集 [*La joie de s'orienter à l'Etoile polaire* (1), *recueil de chants*]. I q. Par Trần Ích-Tắc 陳益稷.

Trần Ích-Tắc, prince Chiêu-quốc 昭國王, était un des fils de Trần Thái tôn. En 1285, à la deuxième invasion mongole, il se rendit avec sa famille. Envoyé en Chine, il y fut nommé *p'ing-tchang-che* 平章事 et installé à Ngo-tcheou 鄂州 (Hou-pei). Il serait mort à plus de 70 ans (cf. *Sử ki*, q. 5, f° 64 ; *Yuan che*, k. 209, f° 6 ; *An-nam chí-lược*, q. 13, f°s 3b s. ; q. 6, f° 9 (lettre de Trần Ích-Tắc), etc. ; *Yue-kiao chou*, q. 5 *sub fine* : 76 ans ; *Thi lục*, q. 2, vers le début). D'après Phan Huy-Chú, q. 43, son recueil est antérieur à sa soumission aux Yuan. Le titre même, et tel vers conservé dans le *Thi lục*, l. c. (2), qui en a 15 pièces, feraient plutôt supposer le contraire.

49. — *Phi sa tập* 披砂集 [*Ouvrir le sable* (3), *recueil*]. I q. Par Hàn Thuyên 韓詮. Dans ce recueil, il y a beaucoup de poèmes en annamite 國語 (4).

Hàn Thuyên était d'une famille Nguyễn 阮. Le *Sử ki*, q. 5, f° 57, explique ainsi le changement : ministre de la Justice, la 4e an. *thiệu-bảo* (1282), Trần Nhân tôn

---

(1) *Louen yu*, II, 1 : 爲政以德.譬如北辰.居其所而衆星共之. Cp. dans l'*An-nam chí-lược*, q. 2, f° 12b, la lettre d'investiture des Song méridionaux : 於戲衆星拱北 (Sainson, p. 142).

(2) 衆星環拱紫宸尊.

(3) L'expression complète est : 披沙揀金, « Ouvrir le sable pour en trier l'or », et remonte au *Tchong-hing kien-k'i tsi* 中興間氣集 de Kao Tchong-wou 高仲武, des T'ang.

(4) I. e. en *chữ-nôm*.

le chargea de composer un écrit 文 à jeter dans le fleuve Lư 瀘 (Fl. Rouge) pour en éloigner un crocodile (?), à la manière de Han Yu, sur quoi le roi le gratifia de ce patronyme. Le *Toàn thư*, q. 5, f° 41 *b*, ajoute que c'est à partir de lui, et à son imitation, que beaucoup d'auteurs commencèrent de composer des poèmes en langue annamite : 我國賦詩多用國語寔自此始. L'éditeur tây-sơn du *Sử-kí*, l. c., note que, de son temps, les vers annamites s'appellent : [vers suivant la] règle de Hàn 韓律. Cf. *Sources*, p. 620-621, note.

50. — *Ngọc tiên tập* 玉鞭集 [*Le fouet de jade*]. Par le bonze Huyền-quang 玄光, de Vạn-tải 萬載鄉, *h.* de Vũ-ninh 武寧 (auj. Vạn-ty 萬斯, Bắc-ninh). A neuf ans, il savait faire des vers et des proses littéraires. Il suivit la préparation des candidats aux examens. A dix-neuf ans, il entra dans les ordres 入空門. C'est le troisième patriarche du Trúc-lâm 竹林第三祖.

Lê Quí-Đôn dans cette note reproduit le commentaire du *Trích diễm thi tập* (n° 78), qu'il cite formellement dans sa notice du *Kiến văn tiểu lục*, 9, sur Huyền-quang. Dans le *Thi lục*, q. 4 *in fine*, suivi par le *Thi tuyển*, q. 2, f° 19*b*, il ajoute qu'il était d'une famille Trần 陳. Le *Đăng khoa lục*, 首, f° 10*b*, et le *Tam tổ thật-lục*, 3ᵉ hagiographie (1), début, l'appellent Lí Đạo-Tái 李道載 ou Lí Tái-đạo 載道. Le *Tam tổ thật-lục* précise qu'il naquit sous Trần Thánh tôn 陳聖宗間, et mourut au monastère du Côn *sơn* 崑山寺, le 23 du 1ᵉʳ mois de l'an. *giáp-tuất* 甲戌 (27 fév. 1334). Si ces données sont exactes, il aurait vécu 60 ans, car le *Đăng khoa lục*, l. c., le fait docteur à 21 ans, la 2ᵉ an. *bảo-phù* (1274) ; le *Tam tổ thật-lục* confirme cet âge sans donner l'année, mais selon lui, il fut reçu premier 中魁首, et les graveurs d'une édition moderne du *Thiền uyển tập anh* (n° 145) y dessinèrent son « portrait », paré du titre de 狀元玄光尊者. Il faut remarquer que le *Đăng khoa lục* ne nomme qu'un lauréat pour 1274, et dans une section spéciale 別錄 très courte, sur laquelle il ne s'explique pas, mais dont les deux examens mentionnés avant celui-ci ont des dates en contradiction avec le *Sử kí* (2). De plus, en dehors de cette section spéciale, ignorée des autres *Đăng khoa lục*, celui-ci s'accorde avec le *Sử kí* et il enregistre (首, f°ˢ 4*b*-5), comme lui (q. 5, f° 47*b*), le concours et les docteurs de la 3ᵉ an. *bảo-phù* (1275), le *Sử kí* ignorant ceux de la 2ᵉ an. Le *Đăng khoa lục* a donc vraisemblablement complété sa section spéciale à l'aide de sources non officielles et pseudo-historiques : 野史, 外傳, etc., souvent précieuses contreparties des autres, mais souvent domaines de la fantaisie. Pour admettre que Huyền-quang fût docteur de

---

(1) Cette hagiographie, dépouillée des phrases inutiles du *Tam tổ thật-lục*, se trouve dans un petit ms. anonyme et sans date intitulé *Bắc-ninh tòa kí* 北寧瑣記 (A. 87), f°ˢ 21*b*-23*a* (Incipit ; 嘉平縣萬斯社李玄光廟).

(2) *Đinh-vị* 丁未 n'est pas la 12ᵉ, mais la 16ᵉ an. de *thiên-ứng-chính-bình*, 1247 (*Sử kí*, q. 5, f° 22 *b*), et *bính-tuất* 丙戌 n'existe pas dans cette période, dont la 15ᵉ an. (1246) est *bính-ngọ* 丙午. Si l'on suppose une confusion avec *canh-tuất* 庚戌, 19ᵉ et dernière de la période (1250), le *Sử kí* ne mentionne aucun examen depuis la 16ᵉ an., et pour cette dernière les noms des lauréats diffèrent dans le *Sử kí* et le 別錄 du *Đăng khoa lục*, mais concordent avec celui-ci, f° 3 du même q., Le *Toàn thư*, parfois plus détaillé que le *Sử kí*, concorde ici avec lui. Le *Sử kí*, source du *Đăng khoa lục* pour le texte principal, n'est donc pas celle de la section spéciale. Cp. n° 63, note.

cette année, il faudrait supposer deux examens de doctorat en deux ans, chose possible, quoiqu'exceptionnelle, et surtout une autorité plus sûre que celle des livres d'édification. Lê Quí-Đôn en déclare fausse la tradition, arguant que l'auteur du *Trích diễm* composé en *hồng-đức* vivait à une époque assez proche des Trần pour que ce qu'il en dit ne soit pas erroné (1). La question de la *pia fraus* se pose donc pour ce doctorat comme pour le double doctorat de Nguyễn Trực (nº 73). — Les 24 poésies de Huyền-quang dans le *Thi lục*, surtout des quatrains, proviennent à coup sûr du *Trích diễm* et du *Việt âm thi tập* (nº 41). Cp. *Thi tuyển*, q. 2, fos 19b-22 (7 pièces) ; Phan Huy-Chú, q. 43, et *infra*, nº 51.

51. — *Đoạn sách lục* 斷策錄 [*Couper l'aiguillon*]. Par le bonze Pháp-loa 法螺, de Nam-sách 南策, deuxième patriarche du Trúc-lâm 竹林第二祖.

Ce livre est aussi appelé *Đoạn sách lục* 斷策錄 (*Couper le lien ?*) dans le *Tam tổ thật-lục* 三祖實錄 (2), 2e hagiographie. D'après sa biographie, réunie par son assistant Trung-minh, établie par Huyền-quang (nº 50) et gravée sur une stèle qui, au temps de Lê Quí-Đôn, se trouvait au temple de Hương-hải 香海寺, dans l'ancien village de Pháp-loa (3), il naquit la 6e an. *thiệu-bảo* (1284) et mourut la 2e *khai-hựu* (1330) ; il était d'une famille Đồng 同, de Cửu-la 九羅鄉 (auj. Đồng-pháp 同法村, etc., au Hải-dương), et vécut au mont An-tử 安子山, où Lê Nhân tôn alla mourir chez lui, 1308 (*Sử kí*, q. 6, fos 22-24). Cette biographie a servi à Lê Quí-Đôn pour sa notice sur Pháp-loa dans son *Kiến văn tiểu lục*, 9 (4), et à l'auteur du *Tam tổ thật-lục*, qui l'a amplifiée. A l'article de la mort, suivant la tradition Pháp-loa écrivit ce quatrain, 絕句 :

萬緣 (5) 截 (6) 斷一身閑 (7) — Les mille liens tranchés, je suis tout libre.
四十餘年 (8) 夢幻 (9) 間 — Plus de quarante ans dans le rêve.

---

(1) 則俗傳中狀元.辭官爲者僧者妄矣.摘艷集乃黃德貞纂於洪德中.其世去陳較近.說當不謬 (*Kiến văn tiểu lục*, l. c.). 俗傳師應舉中狀元.不受官.乞回此修德.今無記可考 (*Thi lục*, l. c.).

(2) Sur cet ouvrage, v. nº 50.

(3) Ce village, Phụ-vệ 輔衛, est aujourd'hui représenté par les trois hameaux de Tiền-trung 前中, Ninh-quan 寧關 et Đồng-pháp 同法, du canton d'An-điền 安田, *phủ* de Nam-sách 南策, au Hải-dương. Le Hương-hải *tự* se trouve à côté de Tiền-trung, entouré d'une haie de bambous dans la rizière. La stèle portant la vie de Pháp-loa est abritée dans un édicule de pierre, *thạch-thất* 石室, formé d'un socle, de quatre fûts carrés, et d'un toit bulbeux à tore. Elle a quatre faces, la dernière avec deux dates : 10 du 12e mois de la 5e an. *chính-hòa* 正和 (14 janv. 1685) et, à côté : 15 du 7e mois de la 9e an. *tự-đức* (15 août 1856). L'inscription a été regravée. Elle donne le texte qu'on trouve dans le *Tam tổ thật-lục* et deux cahiers mss., récents, conservés par le bonze. Elle doit être la reproduction de l'inscription ancienne, peut-être altérée légèrement par des restitutions à la regravure. Le monument de pierre, d'ailleurs sans intérêt, est aussi de 1856.

(4) Voici la note de Lê Quí-Đôn à la fin de la notice : 以上畧述出年譜碑.侍者中明入集.傳法眞子玄光考訂.今在香梅寺.依稀可認.

(5) Var. : 萬端.

(6) Var. : 纔.

(7) Var. : 閑.

(8) Var. 年餘.

(9) Var. 夢幻.

珍重諸人休借問　　Salut ! hommes, cessez vos questions vaines.
邦邊(1)風月更遙寬　　Sur l'autre bord un monde plus large.

C'est une des deux pièces citées dans le *Thi lục*, q. 4, la seule du *Thi tuyển*, q. 2, f° 19b. Elle aide à concevoir l'esprit de l'ouvrage, sans doute perdu. Cf. encore Phan Huy-Chú, q. 43 ; Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, 217 ; etc.

52. — *Thủy vân tùy-bút* 水雲隨筆 [*Eaux et nues*]. 2 q. Par Trần Anh tôn 陳英宗.

Phan Huy-Chú, q. 43, dit qu'il n'en reste que 8 ou 9 pièces, l'auteur, près de mourir ayant brûlé son recueil : 所著有水雲隨筆御集, 臨崩悉焚之 (*Sử kí*, q. 6, f° 36b ; cp. *Toàn thư*, q. 6, f° 36, 7e an. *thái-khánh*, 1320). Cf. *Thi lục*, q. 1 ; *Thi tuyển*, q. 1, f° 3b. — Anh tôn, 4e des Trần (1268-1320), Cad., *Tableau*, p. 96.

53. — *Cúc-đường di thảo* 菊堂遺草 [*Papiers laissés par Cúc-đường*]. 2 q. Par Trần Quang-Triều 陳光朝 (2), prince Văn-huệ 文惠王 ; recueilli par Nguyễn Ức 阮億.

Cúc-đường était le *hiệu* de Trần Quang-Triều ; son *biệt-hiệu* était Vô-sơn ông 無山翁. Il était petit-fils de Trần Quốc-Tuấn (n° 147). Il habita « le *Bích-động am* 碧洞庵 de Quỳnh-lâm 瓊林 » (3), où il invitait des lettrés pour versifier ensemble. Trần Anh tôn, la 9e an. *hưng-long* 興隆 (1301), le nomma prince, et Minh tôn, la 1e an. *khai-thai* 開泰 (1324), *nhập nội kiểm-hiệu tư-đồ* 入內檢校司徒. Il mourut l'an. suivante, en automne, à 39 ans. Cf. *Sử kí*, q. 6, f°s 15, 41, 42 ; *Thi lục*, q. 2 ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 4 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

54. — *Trần Minh tôn thi tập* 陳明宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Minh tôn*]. 1 q.

Il en reste plus de 10 pièces, d'après Phan Huy-Chú, q. 43. Le *Thi lục*, q. 1, en contient vingt et une et le *Thi tuyển*, q. 1, six. — Minh tôn, 5e des Trần (1301-1357), Cad., *Tableau*, p. 97.

55. — *Dới-hiên thi tập* 介軒詩集 [*Recueil des vers de Dới-hiên*]. 1 q. Par Nguyễn Trung-Ngạn 阮忠彥.

Dới-hiên était le *hiệu* de Nguyễn Trung-Ngạn, dont le *tự* était Bang-trực 邦直, et le *danh*, Cốt 鶻. Il était du village de Thổ-hoàng 土黃, *h.* de Thiên-thi 天施, Hưng-yên (*Thi lục*, q. 2 ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 7 ; *Đăng khoa lục*, 首, f° 7 b). Enfant précoce, docteur à 16 ans (ibid.), le 3e mois de la 12e an. *hưng-long*, avril 1304 (*Sử kí*, q. 6, f° 17, *Đăng khoa lục*, 首, l. c.), il servit trois rois. Sous Trần Minh tôn, il obtint des postes à la cour en 1321 et 1322 (*Sử kí*, q. 6, f° 40) ; en 1324 il eut un petit

(1) Var. 堪.

(2) La copie A. 1389 du *Đại Việt thông sử* est la seule à l'appeler Trần Nguyên-Đạo 陳元璹.

(3) Temple ou village. Phan Huy-Chú écrit : Quỳnh-long 瓊龍.

succès en accueillant l'ambassade mongole (*id.*, f° 41 *b*), et fut envoyé gouverneur militaire 安撫使 au Thanh-hóa en 1326 (*id.*, f° 42*b* ; cp. *Toàn thư*, q. 6, f° 44). En hiver de la 1e an. *khai-hựu* 開祐 (1329), il suivit Trần Minh tôn contre les montagnards du Đà-giang *đạo* 沱江道 et composa le récit de l'expédition, 從編修實錄 (*Sử ki*, q. 6, f° 47*b* ; *Toàn thư*, q. 6, f° 48*b*). Sous Hiền tôn, en 1332 il reçut de nouvelles charges (*id.*, q. 7, f° 4*b*-5) ; en 1334, 6e an. *khai-hựu*, il fut commissaire au ravitaillement dans la campagne contre le Ai-lao 哀牢 (*id.*, f° 5) : il en fit graver l'inscription triomphale sur les rochers du Kiềm *châu* 黔州 ; en 1337, 9e *khai-hựu*, commissaire-gouverneur du Nghệ-an, commissaire aux transports du Khoái *châu* 快州 et surveillant de la compilation 監修 au Bureau d'histoire 國史院, sa proposition d'établir des greniers pour le riz des impôts afin de parer aux disettes fut adoptée pour toutes les provinces 路 (*id.*, f° 8 *b*) ; en 1341, 14e *khai-hựu*, il devint grand préfet de la capitale 京師大尹 (*id.*, f° 11). Cp. nos 17 et 7. Sous Dụ tôn, l'année suivante, il occupa des postes de plus en plus élevés : *hành-khiển* 行遣 et chargé du *Xu-mật viện* 樞密院 ; il eut le commandement des troupes du palais 禁軍, qui dépendaient auparavant des ministres (*id.*, f° 12) ; il fut *nhập-nội hành-khiển* 入內行遣 la 11e an. *thiệu-phong*, 1351 (*id.*, f° 17), commissaire militaire 經略使 du *trấn* de Lạng-giang 諒江鎮, ministre de droite 尙書右弼, savant du *Kinh-duyên* 經筵大學士, grand dignitaire 柱國 et comte *Khai-huyện* 開縣伯 la 15e an. (*id.*, fos 22*b*-23). Il avait alors, selon Lê Qui-Đôn, *thi lục*, l. c., 67 ans, et il serait mort à 82 ans. Ses vers furent publiés. Son recueil a dû passer entièrement dans le *Thi lục*, l. c., qui en contient 84 pièces. Un ms. de l'EFEO. (A. 601) qui remonte à une copie faite l'an. *ất-vị* 乙未 de *cảnh-hưng* (1775) en contient 81 ; il est intitulé *Vị tập Dới-hiên thi cảo toàn trật* 彙集介軒詩稿全帙. Dans un autre ms. (A. 2793), il vient à la suite d'un autre ouvrage. Le *Thi tuyển*, l. c., en a 12 pièces. Cp. encore *Bị-khảo*, Sơn-nam, 天施 ; Phan Huy-Chú, q. 43 ; H. Maspero, *Protectorat*, p. 678, n. 2.

56. — *Tiều-ẩn thi tập* 樵隱詩集 [*Recueil des vers de Tiều-ẩn*]. 1 q. Par Chu An 朱安, *hiệu* Văn-trinh tiên-sinh 文貞先生

Tiều-ẩn était le *hiệu* de Chu An, depuis sa retraite. Văn-trinh est sa promotion posthume : 文貞公, son titre posthume est : Khang-tiết tiên-sinh 康節先生. Il était du *huyện* de Thanh-đàm 清潭 (auj. Thanh-trì 清池, Hà-đông) Erudit, intègre, il fut célèbre, comme plusieurs de ses élèves : Phạm Sư-Mạnh (n° 57), Lê Bá-Quát 黎伯适 (ou Lê Quát, cf. n° 57). Trần Minh tôn le nomma vice-recteur 司業 du Collège royal et le chargea d'enseigner les classiques au prince héritier. Il composa à cette occasion son *Instruction* des Quatre livres, *Tứ thư thuyết-ước* 四書說約, entre 1314 et 1329. Sous Trần Dụ tôn, il présenta une requête demandant de décapiter sept flatteurs ; n'ayant pas obtenu de réponse, il démissionna et se retira au mont de Kiệt-đặc 傑特 (auj. Phượng-hoàng 鳳凰山, Hải-dương), du *h.* de Chí-linh 至靈, d'où il revenait assister aux grandes audiences. Il refusa tout emploi, et à l'avènement de Nghệ tôn, il vint lui offrir des plans 杖策上謁 et repartit sans accepter de charge. Le roi le fit ramener. Il mourut peu après de vieillesse, le 11e mois de la 1e an. *thiệu-khánh* (déc. 1370). Le roi autorisa son culte au *Văn-miếu* 文廟. Il est resté le héros des confucéens annamites et a encore son temple à Phượng-sơn 鳳山 (Hải-dương). Il est aussi l'auteur d'un recueil de vers annamites, *Quốc-ngữ thi tập* 國語詩集, qui passe pour perdu (Phan Huy-Chú, q. 43). Cf. *Nam ông mộng lục*, 文貞

鯁直; *Sử kí*, q. 8, f° 4b-5; *Thi lục*, q. 3 (11 pièces avec une notice); *Thi tuyển*, q. 2, f° 11b-13 (7 pièces); *Đăng khoa lục*, q. 首, f° 11; Phan Huy-Chú, q. 43; *Phượng-sơn từ chí lược* 鳳山祠志畧. — Ce dernier ouvrage, consacré au temple de Chu An à Phượng-sơn, i. e. Phượng-hoàng sơn, est une monographie moderne composée par Nguyễn Bảo 阮保, *hiệu*: Định-phủ 定甫 et Tĩnh-sơn 靖山, juge au Hải-dương, et gravée la 2e an. *thiệu-trị*, 1842. C'est un volume de 5-14-15-17 f°s, en trois parties: 1. vie de Chu An, suivie de 9 pièces de ses vers; 2. vers et proses sur lui, notamment la stèle moderne du temple, 3. services religieux du temple. Ce livre est seul à indiquer, q. 1, début, que Chu An était du hameau de Văn du village de Quang-liệt: 光烈文村人, c'est-à-dire, de l'actuel Thanh-liệt 清烈, *h.* de Thanh-trì. Le gros ms. en 3 q. de l'EFEO. (A. 843), intitulé *Thanh-trì Quang-liệt Chu thị di thư* 青池光烈朱氏遺書, est un apocryphe fabriqué de mélanges de sorcellerie et de médecine.

57. — *Hiệp-thạch tập* 峽 (1) 石集 [*Recueil de Hiệp-thạch*]. 1 q. Par Phạm Sư-Mạnh 范師孟.

Hiệp-thạch est la seconde appellation, *biệt-hiệu*, de l'auteur; Uý-trai 畏齋 est son *hiệu*, Nghĩa-phu 義夫 son *tự*. Phạm Sư-Mạnh était du *h.* de Hiệp-sơn 峽山, dont dépendait le village de Hiệp-thạch (Hải-dương). Disciple de Chu An (n° 56) comme Lê Quát 黎括 (sur lequel *Sử kí*, q. 8, f° 5, note; *Thi tuyển*, q. 2, f° 13, etc.), il jouit avec lui d'une grande réputation et servit sous trois rois: Minh 明, Hiến 憲 et Dụ 裕 (1314-1369). Il vint à la cour la 10e an. *đại-khánh*, 1323 (*Sử kí*, q. 6, f° 40), et parvint jusqu'au grade de *nhập-nội hành-khiển* 入內行遣, chargé des affaires du Conseil secret, *Xu-mật viện* 樞密院, la 1e an. *thái-trị*, 1358, *Sử kí*, q. 7, f°s 27b et 31). On lui attribue une ambassade en Chine, le 8e mois de la 5e an. *thiệu-hưng*, 1345 (*Sử kí*, q. 7, f° 14b; *Toàn thư*, q. 7, f° 13); mais Ngô Thì-Sĩ observe qu'ayant été chargé des archives, 掌簿書, et conseiller secret, 樞密參政, l'automne suivant (*Sử kí*, l. c., f° 15), il ne dut aller que jusqu'à un des deux Kouang, ce dont une note du *Toàn thư*, l. c., doute même. Cp. *Thi lục*, q. 3 (14 pièces de vers); *Thi tuyển*, q. 2, f°s 13b-16 (12 pièces); *Đăng khoa lục*, 首, f° 11b; Phan Huy-Chú, q. 43.

58. — *Trần Nghệ tôn thi tập* 陳藝宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Nghệ tôn*]. 1 q. Il n'existe plus.

Phan Huy-Chú, q. 43, en cite deux pièces. Le *Thi lục*, q. 1 *sub fine*, en a conservé cinq, et le *Thi tuyển*, q. 1, f° 5b, trois. — Nghệ tôn, 8e des Trần (1322-1394), Cad, *Tableau*, p. 98.

59. — *Bảo-hòa điện dư bút* 葆和殿餘筆 [*Ecrits des loisirs du palais Bảo-hòa*]. 8 q. Trần Nghệ tôn avait ordonné à ses lettrés Nguyễn Mậu-Tiên 阮茂先 et Phan Nghĩa 潘義 de s'y relayer pour s'instruire d'eux sur les événements passés et les notait chaque jour pour l'instruction du Roi destitué 廢帝. Il ordonna à Đào Sư-Tích 陶師賜 d'en écrire la préface.

(1) Var. 硖

La note de Lê Qui-Đôn vient du *Sử-ki*, avec deux variantes aux textes que nous en connaissons. Le *Toàn thư*, q. 8, f° 7 ; le *Sử ki*, q. 8, f° 25, et le *Cương-mục*, q. 10, f° 52, placent tous trois l'évènement au 12e mois de la 7e an. *xương-phù* 昌符 (25 déc. 1383-22 janv. 1384). Voici le texte du *Toàn thư* : « Le 12e mois, en hiver, les Chams retirèrent leur armée. Le roi retiré (Trần Nghệ tôn) vint habiter le palais Bảo-hòa. Il ordonna à Nguyễn Mậu-Tiên, directeur honoraire au Bureau secret de l'intérieur [du palais], à Phan Nghĩa, premier secrétaire du ministère des Rites, et à un sujet dépendant du marquis Vũ-hiên, de Tiên-du (le nom manque), de s'y relayer. Il leur faisait donner à manger [là] et s'instruisait d'eux sur les évènements passés. Les notant chaque jour, il en composa [un ouvrage en] huit livres qu'il intitula : *Bảo-hòa dư bút*. Il ordonna à Đào Sư-Tích d'en écrire la préface. On s'en servit pour l'instruction du roi (ou de la famille royale) », 冬十二月占城引兵還.上皇居葆和宮.命僉知內密院事阮茂先.禮部郎中潘義.及儒遊武憲侯家臣(缺名)輪直.賜食.詢以故事.逐日記錄.編成八卷.目曰.葆和餘筆.令陶師錫序.其端以敎訓官家. La dernière expression 官家 présente une difficulté : faut-il entendre, comme Lê Qui-Đôn : roi, i. e. Phè đế 廢帝, le roi régnant, neveu de Nghệ tôn, ou : famille royale, i. e. Ngung 顒, fils de Nghệ tôn, et successeur prochain de Phè đế (Cadière, *Tableau*, p. 99-100) ? Le *Sử ki* actuel, recension tây-sơn, postérieure à celle du *Toàn thư* actuel, donne le même texte en supprimant les deux mots amphibologiques : « On n'en servit comme instructions », 其端以敎訓. Enfin le *Cương-mục*, dernière étape, supprime toute cette dernière phrase, et, du coup, la question (1). — Đào Sư-Tích était docteur de la 2e an. *long-khánh*, 1374 (*Đăng khoa lục*, q. 1, f° 6). Le palais Bảo-hòa était, d'après une note du *Cương-mục*, l. c., au mont Lạn-kha 爛柯 (auj. Phật-tích 佛跡, Bắc-ninh). Les Trần y avaient fondé une sorte de collège pour lequel Trần Nghệ tôn recrutait des lettrés le 5e mois de l'an. suivante, mai-juin 1384 (*Toàn thư*, l. c.).

60. — *Sầm-làu tập* 岑樓集 [*Recueil du Sầm-làu*]. 1 q. Par Trần Toại 陳遂, prince Uy-văn 威文王.

Phan Huy-Chú, q. 43, ajoute qu'il n'existe plus, et n'en donne aucune pièce. Le *Thi lục* et le *Thi tuyển* l'ignorent également. Le *Sử ki* pour les Trần ne semble pas le connaître davantage. Trần Toại est le même que Trần Quốc-Toại 陳國遂. Cp. *Sources*, p. 620, n° 21 de la note.

61. — *Băng-hồ ngọc-hác tập* 冰壺玉壑集 [*Le fossé de jade de Băng-hồ*] (2). 10 q. Par Trần Nguyên-Đán 陳元旦.

Trần Nguyên-Đán, arrière petit-fils de Trần Quang-Khải (n° 46), fut grand ministre des Trần. Le 7e mois de la 9e an. *xương-phù* (juil.-août 1385), prévoyant l'usurpation de Hồ Qui-Li 胡季犛, il se retira au mont Côn 崑山 (Hải-dương), où Nghệ tôn

(1) Ainsi d'ailleurs que le membre de phrase :... 及儒遊武憲侯家臣(缺名) remplacé par 等, etc. Le passage, à ce prix, devient limpide.

(2) Jeu de mot : *Vase de glace* (= Cœur pur et froid). L'expression remonte à ce vers de Wang Tch'ang-ling 王昌齡 : 一片冰心在玉壺, ap. *Ts'iuan T'ang che*, Wang Tch'ang-ling, IV.

藝宗, l'empereur retiré, vint le visiter et eut avec lui un commerce littéraire. Nguyên-Đán tâcha de s'allier par un mariage à Hồ Quí-Li ; celui-ci fit épouser une princesse Trần à Mộng-Giữ 夢輿, fils de Nguyên-Đán, et leurs enfants furent presque les seuls descendants de la famille royale qu'épargna Hồ Quí-Li (*Sử kí*, q. 8, f[os] 25*b*-26 ; *Toàn thư*, q. 8, f[os] 7*b*-8). Il mourut à 65 ans, le 14 du 11[e] mois de l'an. *canh-ngọ* 庚午 (20 déc. 1390). Nguyễn Trãi, son petit-fils maternel, a composé son inscription: *Băng-hồ di-sự lục* 氷壺遺事錄, datée du 2[e] mois d'hiver de la 1[e] an. *thuận-thiên* 順天 (1428) (in *Ức-trai di tập*, q. 3, f[os] 34*b*-36 de l'éd. de 1868, et *Văn tuyển*, q. 3, f[os] 21*b*-23). — Le recueil ci-dessus, dont le titre contient une triple allusion à la *grotte* Thanh-hư 清虛洞 (1), à un pont au pied du Côn *sơn*, le *Thấu-ngọc kiều* 漱玉橋, et au propre *hiệu* de l'auteur, fut publié en son temps. Le *Thi lục*, q. 3, en a 50 pièces; le *Thi tuyển*, q. 2, f[os] 16-18, neuf. Cf. Phan huy-Chú, q. 43; *Sources*, p. 620, n° 23 de la note.

62. — *Thảo nhàn hiệu tần tập* 討閑效顰 (2) 集 [*Exercices des loisirs*]. Par Hồ Tôn-Thốc 胡宗鷟.

L'auteur était de Thổ-thành 土城, au Diễn *châu* 演州 (Nghệ-an). Il habita Vô-Ngại 無碍, du *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. *h.* de Mỹ-hào 美豪, Hưng-yên). Son talent d'improvisateur le révéla. Encore jeune, il fut docteur. Sous Trần Nghệ tôn (1370-1372), il fut ambassadeur et gouverneur de province 安撫. Ayant quelque peu pressuré le peuple en cet emploi, il s'en excusa auprès du roi par ces paroles véridiques : Quand un fils a reçu la faveur [du souverain], toute sa famille mange le traitement du ciel, 一子受恩, 全家食天祿 (*Sử kí*, q. 8, f° 27*b* ; *Toàn thư*, q. 8, f° 9). La 10[e] an. *xương-phù* (1386), il fut nommé *học-sĩ phụng-chỉ* 學士奉旨 à l'Académie et commissaire à la Cour suprême, *Thẩm-hình viện sứ* 審刑院使 (*op. cit.*). L'usurpation des Hồ l'éloigna des affaires ; il but et écrivit son recueil du dépit contre son époque. Il mourut plus qu'octogénaire. Il reste de ses vers un seul poème, désespéré, le *Du Đông-đình họa Nhị-khê vận* 遊東亭和蘂溪韻. Les vers improvisés devant le temple de Hiang Yu, 順項羽祠, que lui attribue Nguyễn Dữ dans son *Truyền kì man lục* (n° 130), q. 1, 1[er] récit, ne sont, d'après Lê Quí-Đôn, *Thi lục*, q. 4, début, qu'un faux de Nguyễn Dữ lui-même. Cf. encore *Thi tuyển*, q. 2, f° 20 ; *Đăng khoa lục*, 首, f° 11 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 東城 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, f[os] 15-16 ; Phan Huy-Chú, q. 43, qui lui donne un q. ; *Sources*, p. 620, n° 27 de la note. Cp. n° 28.

63. — *Nhị-khê tập* 蘂溪集 [*Recueil de Nhị-khê*], par Nguyễn Phi-Khanh 阮飛卿.

Nguyễn Phi-Khanh, père de Nguyễn Trãi (n° 65), avait pour *danh* Ứng-long 應龍 ; Phi-Khanh est son *hiệu*. Originaire de Chi-ngại 支碍, *h.* de Phượng-sơn 鳳山 (auj. de Chí-linh 至靈, Hải-dương), il vint s'établir à Nhị-khê 蘂溪 (auj. *h.* de Thường-tín 常信, Hà-đông). Docteur la 2[e] an. *long-hưng* (1374) (3), le roi Trần Duệ tôn 陳睿宗 ne le voulut pas employer, parce que, roturier, il s'était allié

(1) V. Nguyễn Phi-Khanh (n° 63), *Thanh-hư động kí* 清虛洞記, ap. *Văn tuyển*, q. 2, f[os] 4-6.

(2) Allusion au *Tchouang tseu*, 天運篇, passage sur Si-che 西施.

(3) Le 別錄 du *Đăng Khoa lục*, 首 f° 10*b*, le fait docteur de la 12[e] an. *hưng-long* (1304).

à la famille royale en épousant la fille de Trần Nguyên-Đán (nº 61). Sous les Hồ, il entra à l'Académie et parvint jusqu'aux grades de vice-président du Grand secrétariat 中書侍郎 et de vice-recteur du Collège royal. Les Hồ pris, il se soumit aux Ming, qui l'envoyèrent en Chine, où il mourut. Son fils Phi-hùng, 飛熊 aurait ramené ses restes au mont Bái-vọng 拜望, à son ancien village. Cf. *Nhị-khê Nguyễn thị gia-phả* 藎溪阮氏家譜; *Vie* 事狀考 de Nguyễn Trãi (q. 5 de l'éd. de ses œuvres), début; *Thi lục*, q. 4, début; *Thi tuyển*, q. 2, fᵒˢ 21-22; Phan Huy-Chú, q. 43. — Ses œuvres: des vers, un *phú*: 葉馬兒賦 et un *kí*: 淸虛洞記 (cp. nº 61) forment le q. 2, 25 fᵒˢ de l'édition de Nguyễn Trãi; les vers se trouvent aussi dans le *Thi lục*, q. 10*b* (74 pièces); le *phú*, dans le *Quần hiền phú tập* (nº 76); le *kí* dans le *Văn tuyển*, q. 2, fᵒˢ 4-6.

64. — *Cúc-pha tập* 菊坡集 [*Recueil de Cúc-pha*] par Nguyễn Mộng-Tuân 阮夢荀.

L'auteur s'appelait d'abord Vũ Mộng-Nguyên 武夢原, il changea son *danh* en Nguyễn Mộng-Tuân lorsqu'il fut reçu docteur, à 21 ans, la 1ᵉ an. des Hồ 胡 (1400), en même temps que Nguyễn Trãi (nº 65) et Lí Tử-Tấn. Il avait *tự* Văn-nhược 文若, et *hiệu* Cúc-pha et Lạn-kha 爛柯. Il était de Viên-khê 員溪, du *h.* de Đông-sơn 東山, au Thanh-hóa. Il servit d'abord les Hồ, puis les Lê, dans l'administration civile et dans l'armée. Il fit campagne au Champa sous Lê Nhân tôn 黎仁宗 (1442-1459). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, fº 8; *Bị khảo*, Thanh-hóa, 東山; *Thi lục*, q. 8; *Thi tuyển*, q. 3, fᵒˢ 7-9. Son recueil comprenait plus de cent pièces de vers *modernes* de 7 syllabes (Phan Huy-Chú, q. 43).

65. — *Ức-trai thi tập* 抑齋詩集 [*Recueil des vers de Ức-trai*]. 3 q. Par Nguyễn Trãi 阮廌, recueillis et mis en ordre par Trần Khắc-Kiệm 陳克儉.

Nguyễn-Trãi était du village de Nhị-Khê 藎溪, *h.* de Thượng-phúc 上福 (auj. *phủ* de Thường-tín 常信, Hà-đông). Ức-trai était son *hiệu*. Docteur 太學生 sous les Hồ, à 21 ans, la 1ᵉ an. *thánh-nguyên* 聖元 (1400), il entra au Tribunal des censeurs. Quand Lê Lợi se souleva au Thanh-hóa, la 16ᵉ an. *yong-lo* 永樂 (1418), il alla lui offrir ses services et devint son conseiller, le rédacteur de ses manifestes (cf. nº 24) et son négociateur avec les Chinois. A l'avènement des Lê, il reçut le nom de la famille royale, le titre de marquis et occupa divers postes éminents. Impliqué par sa femme ou concubine, 妻, favorite de Lê Thái tôn, dans la mort de celui-ci (1442), il fut tué avec toute sa famille, le 16 du 8ᵉ mois de la 3ᵉ an. *đại-bảo* 大寶, 19 sept. 1442 (*Toàn thư*, q. 11, fº 56). Il est resté populaire parmi les lettrés, et il a sa légende. Lê Thánh tôn, un demi-siècle après, lui restitua ses titres en les augmentant et fit recueillir ses œuvres: 命求故翰林承旨學士阮廌詩文遺藁 (*Toàn thư*, q. 12, fº 30; cp. *Cương-mục*, q. 20, fº 14*b*), la 8ᵉ an. *quang-thuận* (1467). La préface de Trần Khắc-Kiệm au recueil des vers est datée du 2ᵉ mois de printemps de la 11ᵉ an. *hồng-đức* (1480). Lê Quí-Đôn en a 105 pièces au début du q. 7 de son *Thi lục*, et le *Ức-trai di tập* de 1868 à peu près autant: ce sont des poésies chinoises en vers de 5 ou de 7 syllabes. 263 pièces en annamite forment un septième livre, rare, de l'édition de 1868 (21ᵉ an. *tự-đức*). Cette édition est le seul recueil imprimé connu des œuvres de Nguyễn-Trãi; elle est due à Dương Bá-Cung 楊伯恭, *hiệu* Cấn-đình 艮亭), Nguyễn Định

阮定 (*hiệu* Phương-đình 方亭) et Ngô Thế-Vinh 吳世榮 (*hiệu* Dương-đình 陽亭 et Trọng-phu 仲敷), « d'après les anciens volumes de Nhị-khê de Thượng-phúc », 福谿原本. On la trouve généralement en 6 q., dont la 2e contient les œuvres littéraires de Nguyễn Phi-Khanh (no 63), père de Nguyễn Trãi, et le 5e une biographie de ce dernier, les diplômes accordés successivement à Nguyễn Trãi par les rois et des jugements extraits d'œuvres diverses. Les vers composent le 1er livre; les *Proses littéraires* 文集, pour la plupart officielles (1), le 3e; les *Lettres et ordres aux armées* (no 24), le 4e; la *Géographie, Dư-địa chí* 輿地志, le 6e. On attribue à Nguyễn Trãi un *Ngọc đường di tập* 玉堂遺集 (2), qui n'était peut-être que l'ancien recueil de ses œuvres littéraires, un *Livre des Lois* (no 18), un *Giao-tự đại lễ* 郊祀大禮 et un *Thạch-bàn đồ* 石盤圖 dont on ne connaît que le titre, et des *Instructions familiales, Gia huấn ca* 家訓歌 en annamite, très populaires, mais dont l'authenticité n'est peut-être pas assurée. Nguyễn Trãi passe pour le premier grand écrivain des Lê. Les textes biographiques sur lui sont assez nombreux et peu critiques. Cf. *Sử kí*, q. 10, et *Toàn thư*, q. 10-11, *passim*; *Đăng khoa lục*, 首, fo 10b; *Nhị-khê Nguyễn thị gia-phả* 蘂谿阮氏家譜; *Phạm thị gia-phả* 范氏家譜; Trần Khắc-Kiệm, *Préface* au recueil des vers; le livre V de l'édition de 1868; *Lam-sơn thật-lục* (no 35); *Công dư tiệp kí* (no 129), *sub fine*; *Tang-thương ngẫu lục* (ces deux derniers recueils, légendaires); *Thi tuyển*, q. 3, fos 1 s.; Phan Huy-Chú, q. 43; *Sources*, nos 75 et 134.

66. — *Chuyết-am văn tập* 拙庵文集 [*Recueil des proses de Chuyết-am*]. Par Lí Tử-Tấn 李子晉.

Chuyết-am était le *hiệu* de Lí Tử-Tấn, qui changea son patronyme en Nguyễn 阮 pour éviter l'interdit des Trần (*Sử kí*, q. 5, fo 10b, 8e an. *kiến-trung* 建中, 1232). Tử-Tấn était son *tự*, qu'il employait au lieu de son *danh* Tấn 縉. Il était du village de Triều-đông 朝東 (3), *h.* de Thượng-phúc, comme Nguyễn Trãi. Comme lui il fut reçu docteur en 1400, à 23 ans, et se rallia à Lê Lợi qui, selon les historiographes, le chargea aussi de ses manifestes et de ses édits. Il servit successivement sous Lê Thái tôn 黎太宗 (1433-1442) et Nhân tôn 仁宗 (1442-1459), fut de l'Académie et du Kinh-duyên 經延 et prit sa retraite la 7e an. *thái-hoà* 太和, 1449 (*Toàn thư*, q. 11, fo 78b). Si l'on se reporte à la date de sa préface au *Việt âm thi tập* (no 69), il dut mourir octogénaire. Il fut un des commentateurs de la *Géographie* de Nguyễn Trãi. Le *Thi lục*, q. 7, début, a conservé 72 pièces de son recueil; le *Thi tuyển*, q. 3, fos 4 s., huit. Cf. *Đăng khoa lục*, 首, fo 8; Phan Huy-Chú, q. 43 (certaines copies du *Lịch triều hiến-chương loại chí* lui donnent 2 q.; d'autres, comme le *Đại Việt thông sử*, en ignorent le nombre: 干卷).

67. — *Tiết-trai tập* 節齋集 [*Recueil de Tiết-trai*]. Par Lê Thiếu-Dĩnh 黎少頴.

Tiết-trai est le *hiệu* de Lê Thiếu-Dĩnh, *tự* Tử-Kì 子奇, de Khả-mộ 可慕, *h.* de Đường-an 唐安 (auj. Mộ-trạch 慕澤, Hải-dương). A la fin de l'an. *đinh-vị*

(1) On y trouve l'inscription de la stèle de Lê Lợi à Lam-sơn (1433).
(2) Var.: 遺範 et 遺稾.
(3) Var. Quận-hiền 郡賢.

(1427), il fut adjoint à Trần Tình 陳 情, ambassadeur chez les Ming pour demander l'investiture (*Toàn thư*, q. 10, f° 45*b*). Il fut académicien et administrateur 僉 知 院 事; mais une critique offensante le fit rétrograder secrétaire auxiliaire 員 外 郎 du ministère des Rites (*Thi lục*, q. 9 *sub fine*; *Thi tuyển*, q. 3, f° 10). D'après le *Nhân-vật tính-thị khảo*, Lê, art. 黎 少 頴, la 7e an. *thái-hoà* (1449), il était professeur à la province de Tam-đái 三 帶 路. Le *Thi lục* a 13 pièces de lui, le *Thi tuyển*, 5. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

68. — *Cưu đài tập* 鳩 苔 集 [*Recueil de papiers maladroits*]. (1) 1 q. Par Nguyễn Húc 阮 旭, *tự* Gi-tân 賓 賓, *hiệu* Cúc-trang 菊 粧 (2), de Kệ-sơn 偈 山, au Đông-triều 東 潮 (Hải-dương). Il servit jusqu'au grade de préfet.

Le *Thi tuyển*, Table, 4, classe Nguyễn Húc parmi les auteurs des Lê des environs des périodes *quang-thuận* et *hồng-đức* (1460-1497). L'EFEO. a de son recueil une copie ms. du XIXe s. (A. 2132, 39 ffos oblongs). La courte préface de l'auteur 自 序 est datée du 2e mois, au printemps, de la 2e an. *kỉ-dậu* 己 酉, de *thuận-thiên* (1429). Il y glose son titre : 爰 留 拙 草 名 曰 鳩 苔 詩 集. Le recueil se compose de vers anciens de 5 syllabes, de vers modernes de 5 ou de 7, en quatrains ou en poèmes réguliers, et de quelques autres d'après la règle des chants 歌 謠 調. Cp. *Thi lục*, q. 14; Phan huy-Chú, q. 43.

69. — *Việt âm thi tập* 越 音 詩 集 [*Recueil de poésies annamites*]. 6 q. Par l'historien Phan Phu-Tiên 潘 孚 先, avec notes critiques de Nguyễn Tử-Tấn 阮 子 晉.

Contrairement à ce que son titre ferait supposer, ce recueil est en vers chinois. Il comprenait les vers des Trần, rois et sujets, et du début des Lê (cp. *Kiến văn tiểu lục*, 篇 章). La dédicace, 上 進 越 音 詩 集 表, se trouve dans le *Văn tuyển*, q. 6, ffos 2-3. L'EFEO. en a une réédition (incomplète) exécutée par ordre royal la 10e an. *bảo-thái*, 1729 (A. 1925). Elle est en six livres, plus un appendice. La dédicace y est datée du 2e mois d'automne de l'an. *quí-sửu* 癸 丑 de *thuận-thiên* (1433) et une préface de Nguyễn Tàn 阮 縉 de la mi-été de la 6e an. *duyên-ninh* 延 寧 (1458). Un avertissement 表 non daté de Chu Xa 朱 車, leur contemporain, dit entre autres : «... Le *Việt âm thi tập* recueilli par l'ancien historien Phan Phu-Tiên, j'ai bien vu qu'il était incomplet, et je l'ai complété ; j'ai prié Nguyễn Tử-Tấn, du Kinh-duyên, de l'annoter, et je l'ai divisé en six livres », 前 史 官 潘 孚 先 所 編 越 音 詩 集, 頗 看 未 備, 臣 又 續 采, 請 經 筵 官 阮 子 晉 批 點, 釐 爲 六 卷... Les trois premiers livres sont occupés par les poètes des Trần, les trois derniers par ceux des Lê, les q. 1 et 4 réservés presqu'entièrement aux rois. A la fin des six livres, en 2 volumes 本, est un appendice pour deux poètes annamites (Trần Ích-Tắc, cf. no 48 ; Lê Tắc 黎 崱) et dix-neuf poètes chinois (李 思 衍, 黃 福, etc.). Nguyễn Tử-Tấn est représenté à la fin du q. 4, Nguyễn Phu-Tiên 阮 孚 先 au q. 5, Phan Phu-Tiên 潘 孚 先 au q. 6. — Il ne faut pas confondre ce dernier (sur lequel no 29) avec Nguyễn Phu-Tiên, *hiệu* Tân-kiều tiên-sinh 新 橋 先 生, de Vĩnh-động 永 洞, au Khoái *châu* 快 州, assistant à

(1) Var. 鳩 拙 苔 箋.
(2) Var. 菊 庄, ou encore : 莊.

l'Académie et commissaire au Bureau de justice (cf. *Thi lục*, q. 9 (1); *Thi tuyển*, q. 3, f° 11). — Chu Xa, *tự* Khí-phủ 器甫, d'An-phú 安富 (auj. An-phong 安豐), du *phủ* de Bắc-giang 北江, fut reçu aux examens de la 6e an. *thuận-thiên* (1433) et ambassadeur adjoint à la Chine à la fin de la 10e an. *thái-hoà*, 1452 (*Toàn thư*, q. 11, f° 89; *Thi lục*, q. 9; *Thi tuyển*, q. 3, f° 17b). Sur Nguyễn Tử-Tấn, v. n° 65. Les *Sources* signalent ce *Việt âm thi tập* n° 148 (cp. p. 626, n. 2), qui ne contient que des poésies chinoises, et le distinguent avec raison d'un recueil anonyme de même titre, n° 149, de poésies en *chữ-nôm*, conservé ms. au Nội các. L'EFEO. a maintenant de ce dernier recueil un ms. (*AB*. 7), également anonyme et sans préface; quelques titres n'ont que des dates cycliques; mais les notes introductives 引 de certaines pièces permettent de l'attribuer avec quelque sûreté à Trịnh Cương 鄭棡, seigneur du Tonkin de 1709 à 1729 (Cad., *Tableau*, p. 127) (2).

70. — *Trúc-khê tập* 竹溪集 [*Recueil de Trúc-khê*]. Par Trình Thanh 程清.

Trình Thanh, *tự* Trực-khanh 直卿, *hiệu* Trúc-khê, d'une ancienne famille Hoàng 黃, à laquelle il revint ensuite, était de Lương-xá 艮舍, *h.* de Thanh-oai 青威 (Hà-đông). Il fut reçu aux examens de la 2e an. *thuận-thiên* (1429), selon le *Bị khảo*, Sơn-nam, 彰德; de la 4e (1431) selon le *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 2b. Ambassadeur adjoint la 1e an. *thái-hoà* (1443) et la 6e *duyên-ninh*, 1459 (*Toàn thư*, q. 11, f°s 59b et 98b: à cette 2e ambassade il est appelé Hoàng Thanh), il devint archiviste au Hải-tây 海西道, commanderie des provinces du sud-ouest et du sud, la 3e an. *quang-thuận* (1462). Il mourut au printemps de l'an. suivante (*Bị khảo*, l. c.). Lương Như-Hộc a fait son éloge (*Thi lục*, q. 9; cp. *Thi tuyển*, q. 3, f° 15b-16). Phan Huy-Chú, q. 43.

71. — *Tiên-sơn tập* 僊山集 [*Recueil de Tiên-sơn*]. 4. q. Par Nguyễn Vĩnh-Tích 阮永錫.

---

(1) Au reste le *Thi tuyển* dans sa table ne donne qu'un faux *Trần* Phu-Tiên 陳孚先, et le *Thi lục* désigne dans la sienne, au moins dans certains mss., Phan *Phu*-Tiên et Nguyễn *Phu*-Tiên par Phan et Nguyễn *Lí* 李-Tiên. Le *Toàn thư* et le *Đăng khoa lục* ignorent Nguyễn Phu-Tiên. Une pièce du *Thi lục* et du *Thi tuyển*, en réplique à Lê Thiêu-Dĩnh (n° 67) fait pourtant Nguyễn Phu-Tiên son contemporain.

(2) On y trouve en effet, f° 16, un *Vịnh như-kinh thi* 詠如京詩 dont le 引 a cette allusion: 麗褭思酬聖善, « L'enfant pense à se montrer reconnaissant à sa mère » (sur 麗褭 = enfant, 聖善 = mère, cp. *Che king*, *Siao ya*, 小弁, Legge, II, 337; et 凱風, Legge, I, 50). Or le *Livre généalogique des Trịnh*, *Trịnh gia thế phả* 鄭家世譜 (ms. A. 1821, f° 17b), art. sur la reine Trương Ngọc-Trữ 王太妃張氏玉杵, nom posthume: Từ-tuyên 慈宣, rapporte qu'elle était du hameau de Lê-xá 黎舍村, du village de Như-kinh 如京社, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (auj. Như-kinh 如琼, *h.* de Văn-lâm 文林, Hưng-yên) et qu'elle enfanta Hi tổ Nhân vương 誕生禧祖仁王, i. e. Trịnh Cương, dont la biographie suit. On trouve de plus, f° 36, des vers à Nguyễn Quí-Đức (n° 30, § V, p. 63, n. 2; cp. *Cương-mục*, q. 35, f° 9b), à l'occasion de sa retraite l'an. *đinh-dậu* 丁酉 (1717), et, f°s 37b s., d'autres à Đặng Đình-Tương (n° 105) et à Trịnh Quán 鄭慣, autre contemporain (cp. *Cương-mục*, q. 36, f° 4b). Ce second recueil ne contient pas que des pièces officielles en langue vulgaire: cf. vers le début, des chants sur la balançoire 詠鞦韆詩, le jeu de ballon 詠疊毬詩, etc. Il n'est pas exclu qu'il ait accueilli des pièces plus anciennes.

Vĩnh-Tích est le second *tự* de Nguyễn Thiên-Tích 阮天錫, en lequel il avait changé son premier *tự* Huyền-Khuê 玄圭. Son *hiệu* était Tiên-sơn et venait de ce qu'il était originaire de Nội-duệ 內裔, *h.* de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh). Il fut reçu au grand examen 宏詞科 de la 4e an. *thuận-thiên* (1431), examen qui tint lieu de celui de doctorat au début des Lê. Nommé lettré royal 御前學士 l'an. *giáp-dần* de *thiệu-bình* (1434), il fut chargé d'ambassade à la Chine cette année même (*Toàn thư*, q. 11, fos 18*b* et 29) et l'an. *mậu-ngọ* 戊午, 1438 (o.c., fo 51*b*). Promu censeur, il fut rétrogradé en *đinh-hợi* 丁亥 (1467) pour avoir censuré ; président de tribunal 知司訟, ayant fait deux propositions de punition restées sans réponse, il se retira aux champs. Le roi Lê Thánh tôn le remit en charge : il critiqua derechef et fut à son tour accusé. Il fut encore académicien, conseiller secret, président de ministère. Il imita les poèmes t'ang. Son recueil est perdu. Vingt pièces de lui sont dans le *Thi lục*, q. 9 ; sept dans le *Thi tuyển*, q. 3, fos 16-18. Cp. *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 2*b* ; [1] *Bị khảo*, Kinh-bắc, 仙遊 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

72. — *Vân biều Tập* 雲瓢集 [*La calebasse aux nuées*]. 4 q. Par Doãn Hành 尹衡, *tự* Công-thuyên 公銓, *hiệu* Mặc-trai 默齋 [2], de Thượng-phúc 上福 (Hà-đông). Il fut reçu au grand examen. Il servit jusqu'au grade de professeur au Collège royal.

Le grand examen (cp. no 71) eut lieu en 1431 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 2). Doãn Hành dut être un des lauréats dont on ignore les noms, 名數未詳. Son recueil n'existait plus du temps de Lê Qui-Đôn. Le titre semble taoïque. Cf. *Thi lục*, q. 9 (6 pièces) ; *Thi tuyển*, p. 3, fo 19*b* (2 pièces) ; Phan Huy-Chú, q. 43.

73. — *Xưu-liêu tập* 樗寮集 [*Recueil de Xưu-liêu*] [3]. Par Nguyễn Trực 阮直. Recueilli et mis en ordre par ses disciples.

Nguyễn Trực, *tự* Công-Đĩnh 公挺, *hiệu* Xưu-liêu, était du village de Bối-khê 貝溪, de Thanh-oai 青威 (Hà-đông). Il habitait à Nghĩa-hương 義鄉, *h.* d'An-sơn 安山 (actuel *phủ* de Quốc-oai 國威, au Sơn-tây). Il naquit le 16 du 5e mois de l'an. *đinh-dậu* 丁酉 (31 mai 1417), fut licencié la 1e an. *thiệu-bình* (1434) et docteur la 3e *đại-bảo* (1442). Suivant sa biographie [4], sous Lê Nhân tôn, après la 3e an. *thái-hoà* 太和 (1445), une ambassade à la Chine lui valut ou le fit passer pour y avoir obtenu de nouveau le doctorat, d'où le surnom de *Lưỡng quốc trạng-nguyên* 兩國狀元 qui le désigne parfois [5]. Nhân tôn assassiné en 1459, il prétexta d'être malade

---

[1] Le *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 6*b*, mentionne un Nguyễn Vĩnh-tích 阮永錫, de Thượng-phúc 上福, académicien, docteur de la 6e an. *thái-hoà* (1448) ?

[2] Var. : Nhiên-trai 然齋.

[3] Ou : *de la petite fenêtre d'ailante*, sans doute de son école, si le surnom de Xưu-liêu tiên-sinh 樗寮先生 lui vint de ce recueil, comme le veut sa biographie (fo 22*b* du ms.).

[4] Le *Bị khảo*, Sơn-nam, 安山, dit : suivant la tradition, 世傳. Le *Toàn thư*, q. 11, ignore cette ambassade.

[5] Cp. no 50 *in fine*.

pour ne point servir l'usurpateur. Thánh tôn l'estimait fort et le retint à sa cour. Il fut académicien, recteur du Collège royal, etc. Il mourut le 28 du 12e mois de la 4e an. *hồng-đức* (15 janvier 1474). Sa vie a été écrite par son fils, Nguyễn Lực-Hành, 阮力行, préfet de Thao-giang 洮江 (auj. Lâm-thao 林洮, Phú-thọ) vers la 27e an. *hồng-đức* (1) (1496) : c'est le *Bồi-khê trạng-nguyên gia-phả* 貝溪狀元家譜, ou *Trạng-nguyên Xưu-liêu tiên-sinh gia-phả* 狀元樛寮先生家譜, qui est en même temps le livre généalogique de sa famille (ms. A. 1046). On y lit, fo 22*b*, qu'il avait chargé ses disciples de faire deux recueils par matières de proses anciennes et modernes, intitulés *Ngu-nhàn tập* 娛閒集 [*Recueil des plaisants loisirs*] et *Kinh nghĩa biên-luận tập* 經義編論集 [*Recueil de dissertations sur le sens des Classiques*] (2), ainsi qu'un recueil d'exercices littéraires 果文, le *Xưu-liêu tập*, et un autre de vers et proses 詩文, le *Bồi-khê tập* 貝溪集. Phan Huy-Chú, q. 43, qui réunit, comme Lê Quí-Đôn, les trois recueils de Nguyễn Trự dans le même article, dit qu'il n'en reste que quelques dizaines de pièces : 今存數十首. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 3*b* ; *Thi lục*, q. 10 ; *Thi tuyển*, q. 3, fo 4 ; *Văn tuyển*, q. 6, fos 3*b*-4 (2 表).

74. — *Cổ kim chế từ tập* 古今制詞集 [*Recueil d'écrits royaux anciens et modernes*]. 4 q. Recueillis et mis en ordre par Lương Như-Hộc 梁如鵠.

Lương Như-Hộc, *tự* ou *hiệu* Tường-phủ 翔甫, était de Hồng-liễu 紅蓼, *h.* de Trường-tân 長津 (auj. Thanh-liễu 青柳, *h.* de Gia-lộc 嘉祿, Hải-dương). Il fut reçu docteur de 1e classe la 3e an. *đại-bảo* 1442 (*Toàn thư*, q. 11, fo 55 ; *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 4), remplit deux ambassades à la Chine, la 1e an. *thái-hòa* 1443, et la 1e *thiên-hưng* 天興, 1459 (*Toàn thư*, q. 11, fos 59*b* et 98*b*) et parvint jusqu'au censorat. Il mourut octogénaire. Il est peut-être l'auteur d'un *Hồng châu quốc-ngữ thi tập* 洪州國語詩集 (*Recueil de vers annamites du Hồng châu*) pour lequel le roi Lê Thánh tôn (*Toàn thư*, q. 12, fo 13, 4e an. *quang-thuận*, 1463) lui reproche de violer souvent les règles. Il passe pour l'introducteur de l'imprimerie en Annam : « Il fut chargé deux fois d'ambassade. Il vit les Chinois graver. A son retour, il l'enseigna aux gens de son village. Avec des outils tranchants on grava les Classiques et les Histoires pour les imprimer et publier. Le village de Liễu-tràng du même *huyện* apprit aussi cet art. Jusqu'à aujourd'hui on adore [Lương Như-Hộc] comme le patron [de ce métier] ». 兩度奉使.觀北人鋟梓.使回教鄉人.以剞物 (var. 剞劂) 鐫刻經史名本印行于世.同縣柳幢亦學此藝.至今祀爲先師. *Hải-dương phong vật* 海陽風物 (préf. de 1811). Cp. Nordemann, *Chrestom. annam.* no 50. Cf. *Thi lục*, q. 10, milieu ; *Thi tuyển*, q. 3, fo 21*b* ; Phan Huy-Chú, q. 43. Cp. no 77.

75. — *Nham-khê thi tập* 岩溪詩集 [*Recueil des vers de Nham-khê*] 8 q. Par Vương Sư-Bá 王師霸 (3), *tự* Trọng-Uông 仲匡, de Đông-an 東安 (Hưng-yên). Pendant les périodes *duyên-ninh* 延寧 — *quang-thuận* 光順 (entre 1454 et 1469), il servit jusqu'au grade de préfet.

---

(1) L'auteur de la préface 敘 dit que l'ouvrage lui fut présenté au printemps de cette année-là.

(2) Var. 經義諸文集 et 經義諸文新集.

(3) Var. : 王師伯.

Nham-khê était le *hiệu* de Vương Sư-Bá. Certaines copies du *Đại Việt thông sử* et le *Thi lục*, q. 10 (8 pièces), ajoutent que l'exercice du *dhyāna* l'avait rendu amène et facile et qu'il ne montra jamais joie ni colère : 譚禪樂易,人未嘗見其有喜怒之色. Phan Huy-Chú, p. 43, dit que ce fut en *quang-thuận* (1460-1469) qu'il devint préfet, et qu'il imita surtout les poètes de la fin des T'ang. Cp. *Thi tuyển*, q. 3, nº 23 (3 pièces).

76. — *Quần hiền phú tập* 群賢賦集 [*Recueil des* phú *des sages*]. 6 q. Recueilli par Hoàng Sẩn-Phu 黃莘夫.

Ce recueil important embrasse les *fou* des derniers Trần et du début des Lê. C'est donc une source pour l'histoire de l'ancienne littérature annamite savante. Il a une préface de la 4ᵉ an. *duyên-ninh* (1457), par Nguyễn Thiên-Túng 阮天縱, *hiệu* Đức-giang 德江, professeur au Collège royal, disant que cette centaine de *phú* sauvés par Hoàng Sẩn-Phu, critiqués par Trình Văn-Huy 程文徽 et revus par Nguyễn Duy-Tắc 阮維則, lui ont été apportés par Nguyễn Khắc-Khoan 阮克寬, élève dudit Collège, qui l'allait faire graver pour en assurer la transmission : 將鋟梓以壽其傳. Cette 1ʳᵉ édition, si elle eut lieu, ne fut donc pas de l'auteur. Une autre édition, dans le premier tiers du XVIIIᵉ siècle, ajouta deux préfaces : 1) 重刻小引, 9ᵉ an. *bảo-thái* (1728) par Nguyễn Trù 阮儔, *hiệu* Loại-phủ 類甫, marquis Xương-phái 昌派 (nº 108), qui dit avoir trouvé le ms. dans la famille, 家藏抄本, de Nguyễn Quí-Đức (nº 30, § V, p. 63, n. 3) ; 2. 鼎鐫... 序, 10ᵉ an. *bảo-thái* (1729), par le duc Cảo 鎬郡公. Cette édition, dont l'EFEO. a une copie ms. (A. 575) est munie d'un commentaire nouveau 新註 par Nguyễn Trù. — Quant à l'auteur de l'ouvrage, il était de Tiên-kiều 先橋, *h.* de Vĩnh-ninh 永寧 (auj. Sơn-thôn 山村, *phủ* de Quảng-hóa 廣化, Thanh-hóa). Docteur à 29 ans, la 3ᵉ an. *đại-bảo* (1442), il arriva jusqu'au grade de vice-président de la Chancellerie 黃門侍郎 et d'historiographe. Cp. *Kiến văn tiểu lục*, 篇章, milieu (liste des *phú* restants des Trần d'après le *Quần hiền phú tập*) ; Phan Huy-Chú, q. 42, s. v., et 44 (sur le recueil de Lí Trần-Quán (*infra*, nº 120).

77. — *Cổ kim thi-gia tinh tuyển* 古今詩家精選 [*Choix excellent des poètes anciens et modernes*]. 15 q. Recueil de Dương Đức-Nhan 楊德顏, revu par Lương Như-Hộc 梁如鵠.

Ce recueil n'a que cinq livres d'après Phan Huy-Chú, q. 43, qui a sûrement raison (1). Les exemplaires que j'en ai vus portent les deux titres 精選諸家律詩 et 精選諸家詩集 (2). L'EFEO. en a un fragment imprimé, mutilé des deux bouts, avec les q. 4 et 5 presqu'entiers, et une copie en 2 q. (I et II, 66 et 97 grands ff.) dont les deux premiers tiers du second correspondent au q. 4 imprimé, avec lequel l'ordre varie : on peut en conclure que ces 2 q. mss. comprennent tout l'ouvrage.

---

(1) L'attribution des 15 q. par Lê Quí-Đôn vient sans doute d'une confusion avec le *Trích diễm thi tập* (nº 78).

(2) Peut-être apparaît-il parfois encore sous ceux de : 羣賢精選詩 et de 精選詩集.

C'est un choix des vers de treize auteurs de la fin des Trần, des Hồ et des Lê, et un des prototypes du *Thi lục* de Lê Quí-Đôn. Poètes et vers y ont de courtes notes. Phan Huy-Chú, *l. c.*, y compte 472 pièces. — Des deux auteurs du recueil, Dương Đức-Nhan, de Hà-dương 河陽, *h.* de Vĩnh-lại 永賴 (auj. *phủ* de Ninh-giang 寧江, Hải-dương), marquis Dương-xuyên 陽川侯, vice-président de la Justice 刑部右侍郎, était docteur de la 4e an. *quang-thuận*, 1463 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 13 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 永賴). Sur Lương Như-Hộc (1), v. no 74.

78. — *Trích diễm thi tập* 摘艷詩集 [*Recueil d'extraits de beaux vers*]. 15 q. Par Hoàng Đức-Lương 黃德良. Il y réunit les vers des auteurs célèbres des Trần et du début des Lê.

Hoàng Đức-Lương était originaire de Cửu-cao 九皋社, *h.* de Văn-giang 文江, Bắc-ninh), passé à Ngọ-kiều 午橋, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (auj. Ngọ-cầu 午棣, *h.* de Văn-lâm 文林, Hưng-yên). Docteur de la 9e an. *hồng-đức* (1478), il fut conseiller 參議, chargé d'ambassade le 11 du 12e mois de la 19e an. *hồng-đức* (12 janv. 1489, *Toàn thư*, q. 13, fo 59), vice-président des Finances. Il aimait l'étude, imitait les poètes t'ang. Son style est apprécié de Lê Quí-Đôn qui, dans son *Thi lục*, q. 14, en a recueilli 25 pièces (cp. *Thi tuyển*, q. 4, fos 21 *b*-23, 10 pièces), et dans l'*Intr.* à cet ouvrage dit que Hoàng Đức-Lương composa en *hồng-đức* le *Trích diễm* et en cite la préface. Il le cite aussi constamment dans le 篇章 de son *Kiến văn tiểu lục* (cp. no 50 *in fine*). Phan Huy-Chú, q. 43.

79. — *Phục-hiên tập* 復軒集 [*Recueil de Phục-hiên*]. Par Trần Khản 陳侃, *tự* Triều-nam 朝南, *hiệu* Vô-muộn-tẩu 無悶叟, de Quế-dương 桂陽, *h.* de Từ-sơn 慈山 (Bắc-ninh). Il servit jusqu'au grade de conseiller du Bureau de gouvernement 政事院參議 et prit sa retraite 致仕.

Lê Quí-Đôn, dans le *Thi lục*, q. 9 *sub fine*, précise que ce recueil avait 6 livres, et Phan Huy-Chú, q. 43, que le *hiệu* de l'auteur était An-lạc-am 安樂庵. Trần Khản ne semble pas connu. Ce que Phan Huy-Chú dit par ailleurs, q. 13, sur les fonctionnaires du Bureau de gouvernement, et la place même du *Phục-hiên tập* dans la bibliographie du *Lịch triều hiến-chương loại chí* comme dans la liste du *Đại Việt thông sử* fournissent à peine des données suffisantes pour supposer qu'il vivait dans les deux derniers tiers du XVe siècle.

80. — *Minh lương cẩm tú* 明良錦繡 [*Brocarts et broderies du sage et des fidèles*] (2). 1 q. Par le roi et ses courtisans et recueilli par ses lettrés en *hồng-đức*.

Recueil du *Thiên nam dư-hạ tập* à l'occasion de la victoire de 1471 sur le Champa. A la suite du titre on lit cette note : « Le 16 du 11e mois de la 1e année, *canh-dần*,

---

(1) Annotateur et maître de Dương Đức-Nhan, d'après la copie de l'EFEO. (A. 574, fo 1).
(2) C'est-à-dire : Cœur de brocart exprimé par bouche de broderie (belles pensées dans de belles expressions), par le sage souverain et ses sujets fidèles : 明君良臣錦心繡口. Cf. *Ts'eu yuan* et suppl., s. v. 明 et 錦.

de *hồng-đức* (28 nov. 1470), [Lê Thánh tôn] partit en campagne [contre le Champa]. Le 1er du 3e mois de la 2e année, *tân-mão*, (22 mars 1471), il prit vivant le roi de Champa Trà-toàn. Le 2e jour, il ordonna le retour de l'armée. Le 11 du 4e mois (30 avril), il était de retour au palais », 洪德元年庚寅十一月初六日進發 (1). 辛卯二年三月初一日, 擒占主茶全, 二日詔班師, 四月十一日還宮 (2). Ces données s'accordent avec le *Toàn thư*, q. 12, fos 55, 62, 63 et 65. — La 1e partie de ce recueil présente un intérêt pour l'histoire. Elle a pour sous-titre dans quelques mss. : *Poésies sur les ports, composées par le roi* 御製各海門詩. Il y a ainsi treize poésies, sans répliques, sur treize ports où passa l'armée annamite ; chacune a sa notice historique, géographique et légendaire. A la fin de la première notice est cette note : « Des ports du Thanh-hóa au port de Thi-nại au Quảng-nam, en dehors des embouchures de vallées peu profondes ou desséchées, envahies de végétation et inabordables à l'homme, il y a en tout trente-neuf ports », 自清化海門至廣南尸耐海門, 除溪港淺涸及林莽, 人亦不到處, 凡三十九海門. Voici la liste des treize ports marquant treize étapes : Thần-phù 神符海門, Giáp 夾 (ou Ngọc-giáp 玉夾), Kiền 乾, Đan-nhai 丹崖, Nam-dời 南界, Kỳ-la 奇羅, Hà-hoa 河花, Xích-lỗ 斥鹵, Gi-luân 瀰淪, Bồ-chính 布政, Nhât-lệ 日麗, Tư-khách 思客, Hải-vân 海雲. Seuls les deux premiers, au Thanh-hóa, le troisième et le sixième, au Nghệ-an, se retrouvent dans les cartes des treize provinces du *Thiên-hạ bản-đồ* (no 22), et les 1er, 3e, 9e-12e dans le *Toàn tập thiên nam tứ tri lộ đồ thư* qui les suit, mais le *Kiền-khôn nhât-lãm* a une version particulière du texte (cp. la note du no 22). La deuxième partie se compose de quelques poésies de Thánh tôn avec de nombreuses répliques de ses courtisans : 思家將士詩 (16 du 2e mois), 英才子詩. — Le *Minh lương cẩm tú* se trouve à l'EFEO. dans le vol. de vers du *Thiên nam dư-hạ tập* (no 10) et dans deux autres mss., A. 254 et A. 1413. Dans ce dernier, il précède le *Quỳnh uyển cửu ca* (no 81) ; dans A. 254, il précède le *Văn-minh cổ xúy thi tập* (no 84) et un recueil, intitulé : *Châu-cơ thắng thưởng thi tập* 珠璣勝賞詩集, de vers royaux avec répliques et notices historiques et géographiques, analogue aux recueils précédents, mais ignoré du *Thiên nam dư-hạ tập* connu et portant des dates allant de *quang-thuận* (1460 s.) à *cảnh-thống* 景統 (1498-1504) ; cette dernière période est confirmée par le nom de Thượng-dương chủ 上陽主, *hiệu* du fils de Thánh tôn, le roi Lê Hiền tôn 黎憲宗. Le *Châu-cơ thắng thưởng* a ainsi pu faire partie d'une suite du *Thiên nam dư-hạ tập*. Un poème, le 照白山, se retrouve pourtant dans le *Minh lương cẩm tú* (cp. la notice du no 83). — Phan Huy-Chú, q. 43.

81. — *Quỳnh uyển cửu ca* 瓊苑九歌 (3) [*Les neuf chants du jardin des immortels*]. I. q. Par Lê Thánh tôn 黎聖宗, avec les repliques de vingt-huit lettrés choisis.

Cet ouvrage s'ouvre par une préface de Lê Thánh-tôn datée de l'automne de la 25e an. *hồng-đức* (1494) : « Dans les loisirs de dix mille affaires, loisirs d'une

(1) Var. : 初六日, 黎聖宗進征占城 (A. 254).

(2) A. 334, tandis que A. 254 fait prendre le roi de Champa le 1e de l'an et donner l'ordre de retraite le 2e mois.

(3) Var. : 瓊苑九歌詩集.

demi-journée, j'explore la forêt des livres, mon âme se promène au jardin des arts... », 余萬幾之暇.半日之閒.親閱書林.心遊藝苑. Cette première phrase explique le titre. Les neuf chants en sont les neuf sujets : 豐 (2). 君道, 臣節, 明良, 英賢, 奇氣, 草字, 文人, 梅花. C'est à propos de ce recueil que les ouvrages cités n° 10 donnent la liste des vingt-huit lettrés. Dans ces joutes poétiques, Lê Thánh tôn s'appelait « généralissime de la scène poétique », 騷壇都元帥 ; Thân Nhân-Trung 申仁忠 et Đỗ Nhuận 杜潤, annotateurs habituels, avaient les appellations de « maréchaux adjoints », 騷壇副元帥, les autres en étaient les « constellations », 騷壇二十八宿. Pour chaque sujet, le roi fournit le premier poème, et ses courtisans l'accompagnent, sur ses rimes 奉和, de leurs vers. L'ensemble atteignait plusieurs centaines de pièces, 凡數百篇, en vers chinois modernes 近律. Ce recueil fait partie du *Thiên nam dư-hạ tập* (n° 10) ; on en trouve un assez gros extrait au milieu du *Thi lục*, q. 5. Il apparaît en d'autres mss., seul ou non (cp. n° 80). La copie la plus complète et correcte qu'en possède l'EFEO. forme la moitié du ms. A. 1413, f°s 14-65 (cp. n° cit.). Cependant la *Préface finale* 終序, signalée par Phan Huy-Chú, q. 43, n'y est ni signée ni datée ; dans le volume des vers du *Thiên nam dư-hạ tập* (f°s 74-112), elle est signée : Đào Cử 陶舉 et datée aussi de la 25e an. *hồng-đức*.

82. — *Cổ tâm bách vịnh* 古心百咏 [*Cent poèmes sur le cœur de l'antiquité*]. 10 q. Par Lê Thánh tôn, à l'imitation des poésies historiques du lettré ming Ts'ien Tseu-yi 錢子義, avec des répliques des lettrés Thân Nhân-Trung, Đỗ Nhuận, etc.

Le *Toàn thư*, qui ne connaît pas de *Cổ tâm bách vịnh*, signale, q. 13, f° 71*b*, vers la fin de la 26e année *hồng-đức* (1495), un ouvrage de titre analogue : « Le roi fit aussi le *Cổ kim bách vịnh thi*, 帝又作古今百詠詩, avec des répliques, 步韻, de Nguyễn Xung-Sác, 阮冲慤 et Lưu Hưng-Hiếu 劉興孝 et des explications, 奉評, de Thân Nhân-Trung et Đào Cử 陶舉 ». Il faut y voir sans doute le recueil en question. — Le *Cổ tâm bách vịnh* dut entrer dans le *Thiên nam dư-hạ tập*. La part de Lê Thánh tôn en a été conservée dans les cent premières pièces du q. 6 du *Thi lục*. Des deux copies de ce dernier à l'EFEO., le ms. A. 1262 a des notes d'histoire, le ms. A. 132 n'en a pas. Ces pièces, sans préface ni date, sont en vers modernes de cinq syllabes, qui passent pour bons (Phan Huy-Chú, q. 43). Les sujets en sont exclusivement chinois : 鼎湖, 歷山, 河上, 遼東, 會稽, 建章宮, etc. (Sur les poèmes pour chanter l'histoire à sujets annamites, v. n° 90). — Ts'ien Tseu-yi était frère cadet de Ts'ien Tseu-tcheng 錢子正, docteur de l'an. *sin-hai* 辛亥 de *hong-wou*, 1371 (Tch'en T'ien 陳田, *Ming che ki che* 明詩紀事, k. 16. Cet ouvrage ajoute qu'on ne connaît plus leur vie). Ts'ien Tseu-yi avait composé 150 poèmes dans le genre illustré par Hou Tseng 胡曾, des T'ang (Tchou Yi-tsouen 朱彝遵, *Ming che tsong* 明詩綜, k. 15). Le *Ts'ien king t'ang chou-mou* 千頃堂書目, k. 17, f° 34, donne à Ts'ien Tseu-yi un recueil en 4 k., le *Tchong kiu ngan che* 種菊庵詩, et dit son frère originaire de Wou-si 無錫 (Kiang-sou), f° 19.

(2) Pour commémorer les bonnes moissons des deux années *sửu* 丑 et *dần* 寅 (1493-1494 ?).

83. — *Xuân vân thi tập* 春雲詩集 [*Nuées printanières, recueil de vers*]. I q. Par Lê Thánh tôn.

Le *Toàn thư*, q. 13, f° 72, annonce ce recueil entre le 12 et le 14 du 2e mois de la 27e an. *hồng-đức* (25-27 fév. 1496) : 帝作春雲詩集. Le passage suivant semble s'y rapporter : « Le 14e jour, le ciel n'avait pas encore plu. Le roi pria. Il écrivit de sa main quatre feuilles de vers qu'il avait composés et ordonna à Nguyễn Đôn de les suspendre au mur du temple des dieux. A la 1ère veille de ce jour, le ciel envoya une petite pluie fine. A la 5e veille une grande pluie tomba en averse. Le roi fit un poème intitulé : le temple *Hoằng-hựu* », 十四日天不雨. 帝禱. 手寫所撰詩集四張. 命阮敦張于神祠之壁. 是日初更天降細雨. 五更大雨滂沱. 帝題弘祐廟詩 (Phan Huy-Chú, q. 43, ne donne pas ce poème). Ce recueil dut appartenir aussi au *Thiên nam dư-hạ tập*. Des pièces qu'en cite Phan Huy-Chú, q. 43, se retrouvent dans le *Thiên nam* ou dans des recueils qui en firent sûrement partie : le 過安老 est au début des vers sans titre du *Thiên nam* (cf. n° 10), le 駐河華, parmi ceux du 征西紀行, du même *Thiên nam*, le 登浴翠山 et le 壺公洞, dans le *Châu-cơ thắng thưởng thi tập* (cf. n° 80), etc. Tout cela semble montrer que, sous des titres divers, de nombreuses poésies du *Thiên nam dư-hạ tập* ont été reproduites et groupées au hasard, peut-être de recueils perdus. Peut-être aussi est-il possible de restituer un de ces titres au groupe des vers sans titre du *Thiên nam* qui nous est resté.

84. — *Văn-minh cổ-xúy* 文明鼓吹 [*Exhortation à la civilité*]. 2 q. Par Lê Thánh tôn, avec les répliques du prince héritier et des courtisans.

Ce recueil fit très vraisemblablement partie du *Thiên nam dư-hạ tập*. On le trouve à l'EFEO, dans le ms. A. 254 (cp. n° 80), fos 32-61, sous le titre : 文明鼓吹詩集. Une note, au début, indique qu'il fut composé à la suite d'une visite de Lê Thánh tôn aux tombes royales, qui l'émut, 御製拜揭山陵感成, le 11 du 2e mois de la 22e an. *hồng-đức* (20 mars 1491). Le *Toàn thư*, q. 13, f° 22, ne signale de visite semblable que la 27e an. (1496). Cette copie commence avec les répliques de Thân Nhân-Trung, Lê Quảng Chí 黎廣志, etc., ce qui suppose la perte du poème initial et de la préface, s'il en fut une. Il y a dans ce recueil quelques notes de chronique royale. Phan Huy-Chú, q. 43, le nomme, sans notice, peut-être pour ne l'avoir point vu.

85. — *Tiên hải minh châu* 仙海明珠 [*Perles brillantes de la mer des Immortels*]. Recueilli par des lettrés en *hồng-đức* 洪德 (1470-1497).

Ce recueil semble perdu. Les indications ci-dessus apprennent peu sur le contenu. Peut-être, s'il fut composé de vers contemporains, entrait-il dans les livres perdus du *Thiên nam dư-hạ tập* (n° 10). Il était au contraire indépendant si ce fut un spicilège d'auteurs antérieurs. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

86. — *Châu-khê thi tập* 珠溪詩集 [*Recueil de Châu-khê*]. 8 q. Par Nguyễn Bảo 阮保. Recueilli par son disciple Trần Khủng-Uyên 陳銎淵, avec préface.

Nguyễn Bảo *hiệu* Châu-khê, était de Phương-lai 芳萊, *h.* de Vũ-tiên 武仙 (auj. Phú-lạc 富樂, au Thái-bình). Docteur de la 3e an. *hồng-đức*, 1472 (*Đăng khoa lục*.

q. 1, f° 18 b), il entra au Cabinet oriental puis au service du prince héritier. Sous Lê Hiền tôn il était directeur de l'Académie, président des Rites (*Toàn thư*, q. 14, f° 28b, 25e an. *cảnh-thống* 景統). Trần Khủng-Uyên, de Ngoại-lãng 外朗, *h.* de Thư-trì 舒池 (Thái-bình), était docteur de la 27e an. *hồng-đức* (1496) et juge provincial 憲察使 (*Đăng khoa lục*, q. 1, f° 45b). — Le recueil a dû passer en grande partie dans le *Thi lục*, où 160 pièces de Nguyễn Bảo occupent tout le q. 12. Cp. *Thi tuyển*, q. 4, f° 12b-15b (12 pièces). Phan Huy-Chú, q. 43, apprécie ses vers comme simples, sérieux, puissants: 其詩簡重有氣骨.

87. — *Lã-đường di tập* 呂塘遺集 [*Recueil (des vers) laissés par Lã-đường*]. 4 q. par Sái Thuận 蔡順. Recueilli par son fils Sái Khác 蔡恪. Préface de Đỗ Chính-Mô 杜正謨 (1).

Sái Thuận, *tự* Nghĩa-hoà 義和, *hiệu* Lã-đường et Tao-đàn-phó-nguyên-súy 騷壇副元帥 (2), était de Liễu-lâm 柳林, *h.* de Xiêu-loại 超類 (Bắc-ninh). La 6e an. *hồng-đức* (1475), à 35 ans, il fut reçu docteur. Il resta plus de vingt ans à l'Académie 館閣二十餘年 (3), puis alla au Hải-dương administrateur adjoint 參政. Il composa de nombreux vers, mais mourut sans s'être soucié de les recueillir, ce que firent, pour « les deux-dizièmes », son fils Sái Khác et son disciple Đỗ Chính-Mô, afin que, célèbre de son vivant, leur père et maître ne fût pas oublié après sa mort: 偉文生有名發聞, 毀無聞於後 (Préf.). L'auteur de la préface dit donner ces collectanées aussi fautives qu'il les a recueillies en copies ou oralement, sans oser les corriger, chose fort louable (4). L'exemplaire imprimé de l'EFEO. (A. 2437) est un petit volume oblong de 1-6-71 fos, d'environ 300 poèmes chinois en vers de cinq ou de sept syllabes, certains dans le goût de la fin des T'ang. Il a une table complète, mais aucune division en livres. Le titre exact en est: *Lã-đường di cảo thi tập* 呂塘遺藁詩集. J'ignore la date de cette édition, peut-être du XVIIIe s. Cp. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 21b; *Thi lục*, q. 13 (175 pièces); *Thi tuyển*, q. 4, f° 15b s. (25 pièces); *Kiến văn tiểu lục*, 才品; Phan Huy-Chú, q. 43.

88. — *Tố cầm tập* 索琴 (5) 集 [*La guitare simple*]. 2 q. Par Vũ Quỳnh 武瓊.

Sur Vũ Quỳnh, cf. n° 31. Phan Huy-Chú, q. 43, fait l'éloge de ses vers, purs et distingués: 詩語亦清脫. D'après le *Thi lục*, q. 13 (3 pièces), son recueil ne nous est pas parvenu. Cp. *Thi tuyển*, q. 4, f° 21 (2 pièces).

(1) Var.: Tử-Mạc 子謨?

(2) Appellation conférée par le roi Lê Thánh-tôn dans les joutes poétiques dont Sái Thuận était un des deux 酒夫, adjoints aux 28 constellations (cf. *Đăng khoa lục sưu giảng* 登科錄搜講, A. 224, début, et n° 81).

(3) Var.: 二十四年.

(4) Cette préface non signée de l'exemplaire de L'EFEO. semble de Sái Khác. Lê Quí-Đôn, dans son *Kiến văn tiểu lục*, notice sur Sái Thuận, cite un passage de la préface de Đỗ Chính-Mô qui ne se trouve pas dans le volume de l'EFEO.

(5) « Non ornata cithara », Couvreur, *Li ki*, II, 702 (喪服四制 *sub fine*). La biographie de T'ao Yuan-ming dans le *Tsin chao*, k. 94 *in fine*, l'explique autrement: 絃徽不具, [羲皇上人] 每朋酒之會則撫而和之. Je ne l'ai pas trouvé dans les musicographes: van Aalst, Moule, Courant.

89. — *Kim-lăng kí* 金陵記 [*Mémoire sur Kin-ling*]. 1 q. Par Đỗ Cận 杜覲. Cet ouvrage entièrement en annamite, décrit les mœurs et les aspects de Nankin, en Chine.

Đỗ Cận, *tự* Hữu-khác 有恪, *hiệu* Phổ-sơn 普山, eut d'abord pour *danh* Viễn 遠, que le roi changea en Cận ; il était du village de Thống-thượng 統上, *h.* de Phổ-yên 普安 (Thái-nguyên) ; il fut docteur à 45 ans, la 9e an. *hồng-đức* (1478), et président de ministère (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 26 ; *Bị khảo*, Thái-nguyên, 普安), ou conseiller de gouvernement au Quảng-nam 廣南處 (*Thi lục*, q. 13 *sub fine* ; *Thi tuyển*, q. 4, fo 33). « Le 11 du 11e mois [de la 14e an. *hồng-đức*, 10 déc. 1483], en hiver, [le roi Lê Thánh-tôn] envoya Lê Đức-Khánh, Nguyễn Trung et Đỗ Cận porter le tribut *annuel* aux Ming », 冬十一月十一日遣黎德慶阮忠杜覲歲貢于明 (*Toàn thư*, q. 13, fo 36). D'après le *Thi lục* et le *Thi tuyển*, l. c., qui ont conservé l'un et l'autre les deux mêmes pièces de Đỗ Cận, son ouvrage eut du succès et beaucoup de gens l'apprenaient par cœur et se le transmettaient oralement. Phan Huy-Chú, q. 43.

90. — *Việt giám vịnh sử thi tập* 越鑑詠史詩集 [*Miroir du Việt, recueil de vers historiques*]. 2 q. Par Đặng Minh-Khiêm 鄧鳴謙. En tête est une *Introduction* 凡例 en 13 articles. On y blâme ou loue, rejette ou choisit ; c'est vraiment d'une pensée profonde et mérite d'être appelé chef-d'œuvre, 褒貶去取,殊有深意,允稱名筆.

Đặng Minh-Khiêm, *tự* Trinh-dự 貞譽, *hiệu* Thoát-hiên 脫軒, était de Thiên-lộc 天祿 (auj. Can-lộc 千祿, Hà-tĩnh), d'une famille de lettrés fidèles aux Trần. Il alla s'établir à Mạo-phổ 瑁浦, *h.* de Sơn-vi 山圍 (1) (au Phú-thọ). Reçu docteur la 18e an. *hồng-đức*, 1487 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 34 *b*), il fut directeur adjoint 副都總裁 au Bureau d'histoire, ministre des Rites, deux fois chargé d'ambassade, le 11e mois de la 4e an. *cảnh-thống* (déc. 1501) et le 12e mois de l'an. *kỉ-tị* 己巳, à l'avènement de Tương-dực đế 襄翼帝, janv. 1509, (cf. *Toàn thư*, q. 14, fos 25*b* et 54*b*). A la fin de la période *quang-thiệu* 光紹, il suivit, d'après les notices (*Thi lục* q. 15, début ; *Thi tuyển*, q. 4, fo 25), le roi Lê Chiêu tôn 黎昭宗 dans sa fuite (la 7e an., 1522, au Sơn-tây au 7e mois, *Toàn thư*, q. 15, fo 54*b* s., ou à Thanh-hóa, le 10e mois, *ibid.* fo 60) et mourut à ou au Hoa-châu 華州 à plus de 70 ans.

Son recueil fut composé par ordre royal du 4e mois de la 5e an. *quang-thiệu* (1520), d'après le *Toàn thư*, préf. de la 3e an. *cảnh-trị*, 1665, fo 2*b*. Le même *Toàn thư*, q. 15, fo 50, à la même date, dit que c'est un *Đại Việt lịch đại sử kí* 大越歷代史記 que Đặng Minh-Khiêm reçut l'ordre de composer, et une note rappelle le *Việt giám sử thi tập* sans le rapprocher du *Đại Việt lịch đại sử kí*. L'identité des dates inclinait le P. Cadière à supposer l'identité des deux ouvrages (*Sources*, p. 630, n. 7). Aujourd'hui l'EFEO. possède une édition moderne du *Vịnh-sử* (Hoạt văn đường 活文堂, A. 1483) : il a trois livres, et non deux, comme l'écrivent Lê Qui-Đôn et Phan Huy-Chú, q. 43 : 1. (20 fos), les rois, de Kinh-dương *vương* 涇陽王 à Trần Qui-Khoáng 陳季擴 († 1414) : 2. (20 fos), la maison royale et les grands sujets, de Ngô Xương-Ngập 吳昌岌 († 954) à Đặng Tất 鄧悉, ancêtre de l'auteur ; 3. (16 fos),

(1) Var. : 山圍.

les lettrés célèbres, rebelles, reines, etc. Dans son *Introduction* 凡例, l'auteur dit s'être basé d'abord sur Ngô Sĩ-Liên (nº 30) : 所黎史事並以吳仕連大越史記全書爲正, et dans sa préface, datée du printemps de la 5ᵉ an. *quang-thiệu*, il dit entre autres : « Pendant les années *hồng-thuận*, j'entrais au Bureau d'histoire. J'eus l'idée de raconter les choses anciennes, mais les livres conservés au *Bí-thư* ont souvent subi de grandes pertes par la guerre ou l'incendie ; je n'ai trouvé au complet que le *Đại Việt sử kí toàn thư* de Ngô Sĩ-Liên, le *Đại Việt sử kí* de Phan Phu-Tiên, le *Việt điện u linh tập lục* de Lí Tế-Xuyên, et le *Lĩnh nam trích quái lục* de Trần Thế-Pháp. Dans mon travail de rédacteur, je les ouvrais pour les consulter, les gardais pour les étudier, et les suivais pour les mettre en vers. Au bout de jours et de mois, j'en ai déjà tant de pièces que je réunis en un recueil complet divisé en trois livres… », 洪順年間余入史館.竊嘗有意於述古.奈秘書所藏屢經兵火書多缺.見全集者惟吳士連大越史記全書.潘孚先大越史記.李濟川越甸幽靈集錄.陳世法嶺南摭怪錄而已.筆載之下披而閱之.藏而考之.又從而歌詠之.日積月累.已若干首彙成全集分爲三卷. Les pièces sont en quatrains de sept syllabes, précédés de notices historiques pour lesquelles Đặng Minh-Khiêm indique presque toujours la source : 外紀, 李紀, 吳紀, etc. renvois évidents à Ngô Sĩ-Liên et à Phan Phu-Tiên ; 交趾志, ouvrage ming (q. 1, fº 19*b*), 古史, etc. Il est donc fort peu probable que le *Việt giám thông sử* de Vũ Quỳnh (cp. nº 32), lui ait servi de modèle (cp. Cadière, *Sources*, p. 630). Le *Thi lục*, l. c., a 125 pièces, sans notices, de Đặng Minh-Khiêm ; le *Thi tuyển*, q. 4, fᵒˢ 26 s., une quinzaine de pièces.

Le jugement qu'on lit dans Lê Quí-Đôn et que Phan Huy-Chú, l. c., adopte, montre bien la faveur de ce genre en Annam. Lê Thánh-tôn, imitant les Chinois, en avait donné l'exemple pour l'histoire de Chine (nº 82). Đặng Minh-Khiêm semble le premier en avoir pris pour sujet l'histoire d'Annam. Il en est résulté deux classes de poésies historiques, *vịnh-sử* 詠史. On peut citer, pour l'histoire d'Annam, sous les Lê, 1. le *Vịnh sử thi tập* 詠史詩集, ou *Vịnh sử đế vương đường-luật thi tập* 詠史帝王唐律詩集, en 1 q., de Đỗ Nhân 杜絪, *tự* Đôn-chính 敦正, *hiệu* Nghĩa-sơn 義山, docteur la 24ᵉ an. *hồng-đức*, 1493, qui changea son nom en Đỗ Nhạc 杜岳 la 2ᵉ an. *hồng-thuận*, 1510, et fut tué par les Mạc la 3ᵉ an. *quang-thiệu*, 1518 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fº 41*b* ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 文江 ; *Toàn thư*, q. 15, fº 46 ; Phan Huy-Chú, q. 43) ; — 2. le *Khiếu-vịnh thi tập* de Hà Nhiệm-Đại (cp. nº 100) ; — 3. celui de Lê Công-Triều 黎公朝, de Mộ-trạch 慕澤, docteur à 30 ans, la 2ᵉ an. *vĩnh-thọ* 永壽 (1659), cité in *Công dư tiệp kí* (nº 129), biogr. de Vũ-Quỳnh (cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, fº 20*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安 ; ces 2 ouvrages ignorent le livre ; *Toàn thư*, q. 19, fº 4, 9ᵉ mois de la 1ʳᵉ an. *cảnh-trị*, 1663) ; — sous les Nguyễn, — 4. le *Việt sử tổng vịnh tập* 越史總詠集, en 10 q., par le roi Tự-đức 嗣德, préf. de 1874, éd. de 1877 (cp. *Sources*, nº 69), dont il existe un bon abrégé, en 2 q., Liễu-văn đường 柳文堂, 5ᵉ an. *duy-tân* 維新 (1911), probablement reproduction d'une édition de la 31ᵉ an. *tự-đức*, 1878, — 5. le *Việt sử tam bách vịnh* 越史三百詠, de Nhữ bá-Sĩ 汝伯仕, *tự* Nguyên-lập 元立, *hiệu* Đạm-trai 澹齋, de Cát-xuyên 葛川 (*h.* de Hoằng-hóa 弘化, Thanh-hóa), licencié de la 2ᵉ an. *minh-mạng*, 1821 (*Quốc triều hương khoa lục*, p. 1, fº 42), auteur de divers recueils littéraires et d'un *Thanh-hóa tỉnh chí* 清化省志. Sur l'histoire de Chine, sous les Lê, 1. le *Dưỡng-hiên vịnh sử thi* 養軒詠史詩, 1 q., de Phạm Nguyễn-Du (nº 30, § VII, p. 68, n. 3) ; — 2. le *Vịnh sử thi* 詠詩史, de Nguyễn Tôn-Khuê 阮宗奎,

Nguyễn Bá-Lân 阮伯驎, Nguyễn Trác-Luân 阮卓倫 (1) et Ngô Tuần-Cảnh 吳俊儆 (mss. A. 1314, A. 849); — sous les Nguyễn, 3. le *Khâm-định Vịnh sử phú tập* 欽定詠史賦集, recueil de *fou* historiques composé et imprimé en *tự-đức*, sur ordre royal, par le Tập-hiền viện 集賢院, en 54 q., allant de Fou-hi aux Ming, avec de nombreuses notes et commentaires qui, renvoyant aux ouvrages chinois, donnent un bon aperçu de ce que les Annamites du siècle dernier connaissaient de la littérature historique chinoise (cp. *Sources*, nº 93); — 4. le *Vịnh sử ca* 詠史歌, par Phan Tử 潘子, *hiệu* Phương-đình chủ-nhân 方庭主人, 1 q., en *lục-bát* 六八, sans préf. ni notes (ms. A. 1247). Cp. *supra*, nº 82, et *Sources*, nºs 17, 137.

91. — *Mặc-trai thi tập* 默齋詩集 [*Recueil des vers de Mặc-trai*]. 1 q. Par Đàm Thận-Huy 譚慎徽.

Đàm Thận-Huy, *tự* Mặc-hiên 默軒 (?), *hiệu* Mặc-trai, était d'Ông-mặc 翁墨 (auj. Hương-mặc 香墨), *h.* de Đông-ngạn 東岸 (Bắc-ninh). Docteur de la 21ᵉ an. *hồng-đức* (1490) à 28 ans, il fut une des 28 « constellations » de Lê Thánh tôn (cp. nº 10). Il aida Lê Tương-dực à gagner le trône. Le 2ᵉ mois de la 2ᵉ an. *hồng-thuận* (1510), ministre de la Justice, il dirigea une ambassade aux Ming. Lê Chiêu tôn 黎昭宗 le nomma second protecteur 少保 et comte Lâm-xuyên 臨川. En 1522, le roi fugitif au Sơn-tây lui donna le commandement de l'armée de Bắc-giang 北江 contre Mạc Đăng-Dung 莫登庸. Il s'empoisonna au Yên-thè 安世 après la défaite du roi, au début de 1527. Mạc Đăng-Dung lui conféra par politique une promotion posthume pour sa fidélité, et la légende, qui en a fait un dieu, dit que l'ordre de l'usurpateur brûla soudain en route. Son descendant Công-Hiệu 公傚, au début du XVIIIᵉ s., fut aussi ministre de son vivant et dieu depuis. *Đăng khoa lục*, q. 1, fº 39*b*; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 東岸; *Toàn thư*, q. 15, fº 2*b* (ambassade); *Minh lương cẩm tú thi tập* (nº 80); *Thi lục*, q. 15; *Thi tuyển*, q. 4, fº 30*b*; Phan Huy-Chú, q. 43.

92. — *Tùng-hiên thi tập* 松軒詩集 [*Recueil des vers de Tùng-hiên*]. 5 q. Par Vũ Cán 武幹. Préface de Nguyễn Văn-Thái 阮文泰.

Vũ Cán, *hiệu* Tùng-hiên, de Mộ-trạch 慕澤, *h.* de Đường-an 唐安 (auj. *phủ* de Bình-giang 平江, Hải-dương), était fils de l'historien Vũ Quỳnh (nº 31). Docteur à 28 ans, la 5ᵉ an. *cảnh-thống* (1502), il fit partie de l'ambassade de la 2ᵉ an. *hồng-thuận* 洪順 (1510) qui alla demander l'investiture pour Lê Tương-dực đế 黎襄翼帝, et il parvint jusqu'au grade de ministre des Rites, directeur de l'Académie, comte Lễ-độ 禮度. Il servit ensuite les Mạc: le *Bạch-vân-am tập* (nº 99) a une pièce composée à l'occasion d'une *Halte chez le comte Lễ-độ en escortant le roi* (Mạc Đăng-Dung 莫登庸) *à l'ouest* 西居次禮度伯詩. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, fº 51*b*; *Bị*

---

(1) Nguyễn Tôn-Khuê, *hiệu* Thư-hiên 舒軒, de Phúc-khê 福溪, *h.* de Ngự-thiên 御天 (auj. *h.* de Hưng-nhân 興仁, Thái-bình), docteur la 2ᵉ an. *bảo-thái* (1721), chargé d'ambassade, vice-président des Finances (*Đăng khoa lục*, q. 3, fº 47*b*; *Thi tuyển*, q. 5, fºs 19*b*-22. — Nguyễn Bá-Lân, de Cổ-đô 古都, *h.* de Tiên-phong 先豐 (Sơn-tây), docteur la 3ᵉ an. *vĩnh-khánh*, 1731, à 31 ans, devenu ministre des Travaux publics? (*Đăng khoa lục*, q. 3, fº 52*b*; Phan Huy-Chú, q. 28 *sub fine*). — Nguyễn Trác-Luân, docteur la même an. que Nguyễn Tôn-Khuê (*Đăng khoa lục*, q. 3, fº 47*b*).

khảo, Hải-dương, 唐安; *Toàn thư*, q. 15, f° 2*b*; *Công dư tiệp kí* (notice après celle de Vũ Quỳnh); *Thi tuyển*, q. 5, f°s 1-2 (3 pièces); Phan Huy-Chú, q. 43. — Nguyễn Văn-Thái, de Tiền-liệt 前烈, *h.* de Vĩnh-lại 永賴 (Hải-dương), docteur de la même an. 1502, servit d'abord les Lê, puis Mạc Đăng-Dung, qui le nomma ministre des Rites, comte Đạo-nguyên 道源, et, le 11e mois de la 11e an. *đại-chính* 大正 (28 déc. 1540-27 janv. 1541), l'envoya offrir sa soumission aux Ming (*Toàn thư*, q. 16, f°s 2*b*, 3*b*; cp. *Ming che*, k. 17, f° 6). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 50*b*; *Bị khảo*, l. c.; *Toàn thư*, q. 15, f°s 2*b*, 42*b*, 67*b*, 72; *Thi tuyển*, q. 5, f° 2 (1 pièce). Ce recueil, comme les deux suivants (nos 93), dut être composé vers 1530.

93. — *Tùng-hiên văn tập* 松軒文集 [*Recueil de proses de Tùng-hiên*]. 12 q. Par le même. Préf. de Nguyễn Văn-Thái.

L'EFEO. a au moins un fragment important de ce recueil dans A. 1502, intitulé *Tùng-hiên tập* 松軒集. C'est un petit ms. ancien et usé, de 72 f°s, calligraphié, de 20 lignes de 18 caractères à la page. Il n'a ni feuille de titre, ni préface, ni indication de livre. Sous le titre est cette note, mutilée d'un caractère par une déchirure: 壹百口貳張, 今貫筵拾五張. Il contient des proses littéraires variées: 記, 說, 銘, 論, 傳, 辨, 文, etc., intéressant aussi l'histoire, la géographie, et la vie sociale. Vũ Cán y donne maint détail sur lui-même et son temps: « Après avoir été reçu docteur, j'allais à la capitale comme fonctionnaire... La 3e année *thống-nguyên* (1524)... On planta dans la cour des pins, des bambous et des pêchers... Aussi nommai-je [ma maison]: la maison des pins, c'est ce que rappelle mon ancien *hiệu* », 余登第以來, 宦遊京師...統元三年...庭種松竹梅...亦日松軒, 蓋識予之舊號也 (f°s 8*b* s.: 重修東園記). — « La 2e année *đại-chính*, *tân-mão* [du cycle], au 3e mois (mars-avril 1531), j'offris un sacrifice pour la pluie au *phủ* de Khoái-châu... », 大正二年辛卯三月余奉禱雨于快州府 (f° 17: 同氣貪財天雷降下記), etc. Lê Qui-Đôn et Phan Huy-Chú, q. 43, citent encore de Vũ Cán un *Tứ-lục bị-lãm* 四六備覽 [*Recueil complet des proses de quatre et six syllabes*]. Cp. n° 92.

94. — *Thương Côn châu ngọc tập* 滄崑珠玉集 [*Perles de la mer Bleue et jades du mont Kouen* (1)]. 5q. Recueilli et mis en ordre par Nguyễn Giản-Thanh 阮僩淸.

Nguyễn Giản-Thanh était d'Ổng-mặc 翁墨, *h.* de Đông-ngạn 東岸 (auj. Hương-mặc 香墨, Bắc-ninh). Docteur la 4e an. *đoan-khánh*, 1508 (*Toàn thư* q. 14, f° 44*b*), à 26 ans (*Bị khảo*, Kinh-bắc, 東岸) ou à 28 (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 5); il servit d'abord les Lê à l'Académie (侍書) et au Cabinet oriental; puis il passa aux Mạc et continua son ascension administrative: ministre des Rites, directeur de l'Académie, comte Trung-phụ 忠輔, marquis posthume. Son recueil, d'après Phan Huy-Chú, q. 43, comprenait un choix, réparti en catégories, des poètes célèbres annamites et chinois: 南北諸名家詩. Cp. *Toàn thư*, q. 14, f° 44.

---

(1) Cp. *Lu che Tch'ouen-ts'ieou*, k. 1, 重己; 人不愛崑山之玉江漢之珠. (R. Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, 1928, I, 3, p. 6).

95. — *Lạc uyển dư-nhàn* 樂苑餘閒 [1] [*Loisirs au jardin d'agrément*]. 1 q. Par Tân 鑌, prince Kiến 建王.

Cinquième fils de Lê Thánh tôn et père du roi Lê Tương-dực (nº 49), le prince Kiến reçut, à l'avènement de celui-ci, le 29 du 12e mois de la 5e an. *đoan-khánh* (7 fév. 1510), le titre posthume de roi, *Đức tôn Kiến hoàng-đế* 德宗建皇帝, etc. (*Toàn thư*, q. 14, fº 55). Il était mort le 12e mois de la 5e an. *cảnh-thống* (déc. 1502-janv. 1503). Il avait aimé l'étude. Ses répliques aux vers de son père étaient estimées. Cf. *Thi lục*, q. 6 *sub fine*; *Thi tuyển*, q. 4, fº 1; Phan Huy-Chú, q. 43; *Cương-mục*, q. 22, fºs 10b-11.

96. — *Quang thiên thanh-hạ tập* 光天清暇集 [*Loisirs sous le ciel brillant* [2]]. 1 q. Par le roi Lê Tương-dực 黎襄翼.

Tương-dực était le second fils du prince Tân (nº 95). Pendant son règne agité, commencé et fini par un meurtre (1509-1516), il eut pourtant le goût des bâtiments et des lettres. Vũ Quỳnh en 1511 lui présenta son histoire (nº 31) et ce fut lui qui chargea Lê Tung de composer la sienne (nº 32). On lui attribue un règlement par articles (nº 11) et un mémoire historique qui n'est peut-être pas de lui (nº 36). Il fit des vers chinois (*Thi lục*, q. 6) et annamites (*Toàn thư*, q. 15, fº 3). A la fin de la 3e an. *hồng-thuận* (1511), réparant le Collège royal, il fit, selon le *Toàn thư*, q. 15, fº 17, élever deux stèles en l'honneur des docteurs reçus en 1505 et 1508, et l'inscription, par Đỗ Nhạc 杜岳 (nº 90), dit du roi: « Il a créé des enseignements, car il s'applique à l'étude des livres. Il a fait briller la constellation K'ouei, qui tisse le ciel et trame la terre: il a écrit le *Bảo thiên thanh-hạ tập*. Il a élargi le miroir du bon gouvernement, qui juge le passé et règle le présent: il a écrit le *Quang thiên thanh-hạ tập* », 初設講筵留心典籍.煥經天緯地之宸奎.則有寶天清暇集.廣酌古準今之治鑑.則有寶天清暇集. D'où ne ressort que l'existence de deux recueils parallèles. Cp. *Toàn thư*, q. 14 *in fine*, et q. 15, fºs 1-34; Phan Huy-Chú, q. 43; Cad. *Tableau*, p. 108.

97. — *Vong hài tập* 忘鞋集 [*Les souliers oubliés*]. 2 q. Par Phùng Thạc 馮碩, *tự* Huyền-Phủ 玄甫 [3], archiviste 主簿 du palais du prince Kiến 建王府.

Phùng Thạc avait pour *hiệu* Phúc-Trai 福齋. Archiviste du prince Kiến (nº 95), il vivait donc vers la fin du XVe s. Le *Toàn thư* l'ignore. Son recueil est perdu. Le *Thi lục*, q. 14, près du début, et le *Thi tuyển*, q. 4, fº 24b, en ont conservé le même quatrain en vers de cinq syllabes. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

98. — *Nghĩa-xuyên quan quang tập* 義川觀光集 [*Vues des pays, recueil de Nghĩa-xuyên*]. 1 q. Par Đào Nghiễm 陶儼. Vers composés pendant son ambassade.

---

(1) Var.: 書閒.
(2) Cp. *Chou king*, 益稷, 7.
(3) Var.: Hoành-Phủ 宏甫.

Đào Nghiễm était de Thiện-phiên 善片社, *h.* de Tiên-lữ 仙侶 (Hưng-yên). Docteur des Lê la 2e an. *thống-nguyên* 統元, 1523 (*Toàn thư*, q. 15, fo 62*b*), il suivit les Mạc et parvint jusqu'au grade de vice-président (*Đăng khoa lục*, q. 2, fo 19*b*; *Bị khảo*, Sơn-nam, 金洞). Le *Toàn thư* ni le *Ming che* ne parlent pas d'une ambassade de Đào Nghiễm et son livre n'existe pas à ma connaissance. Nghĩa-xuyên doit être son *hiệu*. Phan Huy-Chú, q. 43.

99. — *Bạch-vân-am tập* 白雲庵集 [*Recueil du Bạch-vân-am*]. 10 q. (1). Par Nguyễn Bỉnh-Khiêm 阮秉謙. Préface de l'auteur. En tout un millier de poèmes. Une seconde copie 其一部 est sans préface et ne contient qu'environ le dixième des vers du premier; elle doit être une copie d'époque postérieure; il y manque les noms de l'auteur.

Nguyễn Bỉnh-Khiêm, *tự* Hanh-phủ 亨甫, *hiệu* Bạch-vân cư-sĩ 白雲居士, était de Trung-am 中庵, *h.* de Vĩnh-lại 永賴 (Hải-dương). Reçu premier au concours de doctorat de la 6e an. *đại-chính* 大正 1535 (*Toàn thư*, q. 16, fo 2; *Đăng khoa lục*, q. 2, fo 26: « à 50 ans »; *Bị khảo*, Hải-dương, 永賴: « à 45 ans »; notice biogr. de l'éd.: « 44 ans »), il parvint jusqu'au grade de ministre de l'Intérieur, marquis, puis duc Trình 程國公, d'où l'appellation: Trạng Trình 狀程, le 1er docteur Trình, sous laquelle on le désigne encore aujourd'hui et qu'on trouve au titre de prédictions en vers qui lui sont attribuées (2). Il mourut nonagénaire. Il est resté populaire comme enfant prodige, excellent en plusieurs arts, et doué de prévoir l'avenir: ce qui, suivant une tradition adoptée par le *Bị khảo*, l. c., lui ayant découvert dès sa jeunesse la restauration des Lê, lui fit retarder sa candidature jusqu'à la vieillesse de ses parents, et abandonner tôt le service des Mạc, qui l'estimèrent fort et lui conférèrent des titres. On peut penser aussi que cette prévoyance l'avait empêché d'être candidat aux derniers examens des Lê avant les Mạc (1523 et 1526). Suivant le *Thi tuyển*, q. 5, fo 2*b*, il passa 40 années dans la retraite, 46 suivant le *Việt thi tục biên*, q. 1, fo 1. Ce dernier recueil reproduit 33 pièces du *Bạch-vân-am tập*; le *Thi tuyển* en a 17. Nguyễn Bỉnh-Khiêm, dans sa préface, dit qu'il en comprenait 1000, où il chantait la nature et certains souvenirs et sentiments personnels. Le *Văn tuyển*, q. 3, fos 13-15, a de Nguyễn Bỉnh-Khiêm une inscription de la 3e an. *quảng-hoà* 廣和 (1543). On la trouve aussi, mais sans la date ni les titres de la signature, avec deux autres *kí* 記, en tête de l'édition du *Bạch-vân-am tập* faite en *gia-long*, au Hải-học đường 海學堂, par Trần Công-Hiến 陳公憲, gouverneur du Hải-dương 海陽鎮鎮守, † 1817 (sur lequel *Liệt truyện*, Sơ tập, q. 16, fos 16-22). Cette édition a 67 fos de 16 lignes de 21 caractères. On lit sous le titre: 零十一, indication qui semble se rapporter à la collection du Hải-học đường plutôt qu'à une division du recueil

---

(1) Phan Huy-Chú, q. 43. Lê Quí-Đôn ignore le nombre de q.: 干卷, et cite seul les deux copies ou exemplaires.

(2) *Trình tiên-sinh quốc-ngữ* 程先生國語 [Prédictions] en *chữ-nôm* sous forme de *lục-bát* 六八 (EFEO., ms. AB. 444, fos 1-8). — *Trình trạng-nguyên sấm-kí diễn-ca* 程狀元讖記演歌, mêmes prédictions sous un autre titre, ap. *Tích thiên văn gia truyện* 跡天文家傳 (ms. A. 2134, fos 15*b* s.). — *Trình quốc-công sấm* 程國公讖, autres prédictions également en *chữ-nôm* et *lục-bát*, en append. aux *Thiên nam ngữ lục ngoại kỉ* 天南語錄外紀, q. 下 (AB. 192, fos 101-103).

(A. 1350). Une copie ms. récente. (A. 296) rejette en appendice les préliminaires autres que la préface et les premières pièces et porte à l'intérieur ces indications inexpliquées: 白雲庵詩集終 (f° 131 b); elle est suivie d'un 白雲庵後集 en 14 f°s et d'un 白雲庵後集卷之五 (f°s 14 b-30). Faut-il voir là la *seconde copie* de Lê Quí-Đôn ? Cette copie a quelques notes qui ne sont pas dans l'édition [1]. Phan Huy-Chú, q. 43, attribue 10 q. au *Bạch-vân-am tập*. Cp. encore les notices légendaires du *Công dư tiệp kí*, q. 10, et du *Nam thiên chân gi*, q. 5, sur Nguyễn Bỉnh-Khiêm. Son *Bạch-vân quốc-ngữ thi* 白雲國語詩, en 2 q., également cité par Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú, l. c., est en deux copies à l'EFEO. (AB. 157, AB. 309), chacune de 100 pièces de vers en *chữ-nôm*.

100. — *Khiếu-vịnh thi tập* 嘯咏詩集 [*Je siffle et chante* [2]..., *recueil de vers*]. 2 q. Par Hà Nhiệm-Đại 何任大, à l'imitation des vers historiques de Thoát-hiên 脫軒 (cp. n° 90). Hà Nhiệm-Đại était du village de Bình-sơn 屏山社, *h.* de Lập-thạch 立石 (Vĩnh-yên).

Hà Nhiệm-Đại, comme son frère aîné Hà Sĩ-Vọng 何士望 (docteur de la 6e an. *đại-chính*, 1535), docteur des Mạc, la 9e an., *giáp-tuất* 甲戌, de *xùng-khang* 崇康 (1574), à 43 ans, parvint jusqu'au grade de ministre des Rites (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 52 (la date de 7e an. *xùng-khang* est erronée) ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 立石 ; *Toàn thư*, q. 17, f° 4 ; Phan Huy-Chú, q. 43. — Le *Bị khảo*, l. c., donne un titre un peu différent : 黎朝嘯咏詩集.

101. — *Sứ bắc quốc-ngữ thi tập* 使北國語詩集 [*Recueil de vers annamites d'une ambassade au Nord*]. 1 q. — *Sứ trình khúc* 使程曲 [*Chants du voyage d'ambassade*]. 1 q. Par Hoàng Sĩ-Khải 黃仕愷.

Hoàng Sĩ-Khải, *hiệu* Lãi-trai 懶齋, de Lai-xá 萊舍 (Lai-tê 萊犀 et Lai-đông 萊東 actuels), du *h.* de Lương-tài 良才 (Bắc-ninh), fut docteur de la 4e an. *quảng-hoà* 廣和 (1544) et parvint jusqu'au grade de ministre des Finances, recteur du Collège royal, marquis de Vịnh-kiều 詠橋. Le *Toàn thư*, q. 17, f° 11 ; cp. f° 10) dit qu'il fut chargé, le 26 du 2e mois de la 5e an. *duyên-thành* 延成 (18 mars 1582), d'aller à la rencontre de l'ambassade de Lương Phùng-Thì 梁逢詩 ; mais il est difficile de savoir s'il dépassa Lạng-sơn, et s'il s'agit là de l'ambassade 奉使 dont parlent le *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 33 b, et le *Bị khảo*, Kinh-bắc, 良才, et que le titre de ses deux livres suppose. Le *Ming che* ne le nomme pas [3].

---

(1) De deux autres copies du *Bạch-vân-am tập* à l'EFEO., l'une, A. 2591, est un ms. peu soigné qui n'en contient qu'un extrait ; l'autre, A. 2031, a présentement disparu de la bibliothèque.

(2) Allusion au *Che king*, 白華 :

嘯歌傷懷
念彼碩人.

(3) Cf. *infra*, autres recueils d'ambassade : Le *Kiến văn tiểu lục*, 篇章 *sub fine*, en donne une liste : 本朝中興以來...

102. — *Thi vận tập yếu* 詩韻輯要 [*Précis des rimes*]. 2 q. Phạm Thiệu 范紹.

Phạm Thiệu était de Châu-khê 郑溪, *h.* de Quế-dương 桂陽 (Bắc-ninh); il habita Dũng-liệt 勇烈, *h.* de Yên-phong 安豐 (Bắc-ninh). Docteur la 6e an. *cảnh-lịch* 景曆 (1553), à 42 ans, d'après le *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 39; à 43 ans, d'après le *Bị khảo*, Kinh-bắc, 桂陽. Suivant ces deux ouvrages, il fut envoyé en ambassade et servit les Mạc jusqu'au rang de ministre des Travaux Publics, marquis de Châu-khê, et prit sa retraite. Phan Huy-Chú, q. 43. Son ouvrage a pu être un petit dictionnaire des rimes, comme celui de même titre, en 5 k., du Chinois Li P'an-long 李攀龍.

103. — *Tinh thiều kỉ hành* 星軺紀行 [1] [*Itinéraire du char des étoiles*]. 2 q. Par Vũ Cận 武壝. Vers composés aux étapes de son ambassade.

Vũ Cận était de Lương-xá 梁舍, du *h.* de Lang-tài 頁才 (Bắc-ninh), docteur à 30 ans (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 43) ou à 34 ans (*Bị khảo*, Kinh-bắc, 頁才), la 3e an. *quang-bảo* 光寶 (1556), des Mạc, qu'il servit jusqu'au grade de ministre des Finances, marquis Xuân-giang 春江侯. Il suivit, en sens inverse, la carrière d'un Nguyễn Giản-Thanh (n° 94) et d'autres auteurs précédents : il s'éleva sous les Mạc pour se rallier à la nouvelle fortune des Lê : « Après la restauration des Lê, quand les rebelles Mạc se retirèrent à Cao-bằng (1593), il refusa de les suivre et, *changeant d'allégeance*, en vue des titres et traitements, servit les Lê qui lui conservèrent ses charges et ses titres », 黎朝中興, 逆莫走于高平, 公不肯從莫, 乃改節事黎, 以圖爵祿, 黎朝亦仍其官爵 (*Bị khảo*, l. c.). L'ambassade chantée dans son livre avait eu lieu en 1581 : « Le 3 du 12e mois (7 janv. 1581), Mạc [Mậu-Hiệp] envoya Lương Phùng-Thì, Nguyễn Nhân-An, Nguyễn Uyên, Nguyễn Khắc-Tuy, Trần Đạo-Vịnh, Nguyễn Kính, Đỗ Uông, Vũ Cận, Nhữ Tung, Lê Đĩnh-Tú, Vũ Cẩn, Vũ Tĩnh et autres chez les Ming porter le tribut *annuel* », 十二月初三日莫[茂洽]遣梁逢時, 阮仁安, 阮淵, 阮克綏, 陳道泳, 阮璥, 杜汪, 武壝, 汝琮, 黎挺秀, 武謹, 武靖等如明歲貢 (*Toàn thư*, q. 17, f° 10).

104. — *Phùng công thi tập* 馮公詩集 [*Recueil des vers de M. Phùng*]. 2 q. Par Phùng Khắc-Khoan 馮克寬.

Phùng Khắc-Khoan, *tự* Hoằng-phu 弘夫, *hiệu* Nghị-trai 毅齋, duc Mai-quận 梅郡公, était de Phùng-xá 馮舍, *h.* de Thạch-thất 石室 (Sơn-tây). Comptant sur la défaite des Mạc, il se retira au Thanh-hóa, y obtint sa licence, et se mit au service des Lê. La 3e an. *quang-hưng* 光興 (1580) il fut reçu docteur à 50 ans (*Bị khảo*) ou 53 ans (*Đăng khoa lục*; cp. ci-après). Au début de la 19e an. *quang-*

---

(1) Allusion au voyage imaginaire de Tchang K'ien 張騫 à la source du Hoang ho, légende greffée sur le vieux mythe de la Tisserande. Cp. *K'ing Tch'ou souei ki* 荆楚歲記 (éd. complète), 七月七日; *Siu Po wou tche* 續博物志, 3 (百子全書), etc. Cp. les vers de Song Tche-wen 宋之問 où l'expression synonyme 星槎 (*infra*, n° 109) se trouve aussi (奉和梁王... et 宴安公樂..., Song Tche-wen, II, III, ap. *Ts'iuan T'ang chou*).

hưng (1596), il fut d'une ambassade jusqu'à la Porte de Chine 同赴鎮南交闗 et dirigea celle de l'année suivante à Yen-king 燕京 (Pékin ; cf. *Toàn thư*, q. 17, f°s 56 et 59*b*). Il présenta à l'empereur de Chine trente poésies passées dans son recueil pour lui souhaiter longue vie (1). A son retour, on le nomma ministre des Finances, recteur du Collège royal, etc. Il mourut à 86 ans, *Bị khảo*, Sơn-tây, 石室 ; *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 54*b* ; *Thi tuyển*, q. 5, f°s 9*b*-10). Son recueil, d'après Phan Huy-Chú, q. 43, comprenait 106 pièces, depuis sa 16e année, avec une préface de l'ambassadeur coréen Ri Č'ŭi-koań 李睟光. L'EFEO. en a plusieurs copies, de titres divers : 1. *Ngôn chí thi tập* 言志詩集 (A. 1364, 62 f^os^), 2 q. (cette copie semble la meilleure) ; 2. *Mai-lĩnh sứ Hoa thi tập* 梅嶺使華詩集 (A. 2557, 27 f^os^ en semi-cursive) ; 3. *Phùng thái-phó trạng-nguyên thi* 馮太傅狀元詩 (A. 431) ; 4. *Phùng Khắc-Khoan thi tập* 馮克寬詩集 (A. 555) ; *Sứ Hoa bút thủ trạch thi* 使華筆手澤詩 (A. 2011) ; 6. *Nghị trai thi tập* 毅齋詩集 (A. 597), etc. Leur contenu est le même, plus ou moins complet ; la plupart sont des recueils factices et composites. Des deux meilleurs (1. et 2.), on peut signaler : une préf. de l'auteur de la 9e an. *quang-hưng* (1586), d'où il résulte qu'il avait déjà recueilli ses premiers vers à cette date (ceux de sa « 16e année » sont de l'an. *quí-mão*, 1543) ; — la préf. de l'ambassadeur coréen, datée de l'an. *ting-yeou* 丁酉 de *wan-li* (1597) ; — une préf. de Đỗ Uông 杜汪, docteur de la 8e an. *thuận-bình* 順平, 1556 (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 41*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 嘉祿 ; cp. n° 103), datée de la 22e *quang-hưng* (1599). La fin du recueil comprend des vers de Coréens.

105. — *Trúc ông phụng sứ tập* 祝翁奉使集 [*Recueil de l'ambassade de Trúc ông*]. 1 q. Par Đặng Đình-Tương 鄧廷相.

Đặng Đình-Tương, *hiệu* Trúc ông ou Trúc trai tiên ông 祝齋仙翁, descendait de Đặng Huấn 鄧訓 qui, en se ralliant aux Lê, contribua efficacement à leur restauration, et il était fils de Đặng Liễu 鄧柳, qui reçut en faveur le nom des Trịnh (2). Đặng Đình-Tương n'était que son *tự*, d'après la généalogie de sa famille (3) ; son *danh* était Thụy 瑞. Il était de Lương-xá 良舍, *h.* de Chương-đức 章德 (auj. Chương-mỹ 彰美, Hà-đông). Il naquit le 22 du 11e mois de la 1e an. *khánh-đức* 慶德

(1) Phùng Khắc-Khoan ne se trouve pas parmi les poètes annamites recueillis dans le *Ming che tsong* 明詩綜, k. 95.

(2) Đặng Huấn servit d'abord sous Lê Bá-Lí 黎伯驪, grand fonctionnaire des Mạc, se soumit avec lui la 2e an. *thuận-bình* 順平, 1550 (*Toàn thư*, q. 16, f°s 9*b* s.), reprit la révolte et se soumit enfin à Trịnh Kiểm 鄭檢 (*id.*, f°s 20 *b* s. ; cp. Géogr. de Tự-đức. Hà-nội, 人物). Sa fille épousa Trịnh Tùng 鄭松 et fut mère de Trịnh Tráng 鄭梉 (*Trịnh gia thế phả* 鄭家世譜, par Trịnh Cơ 鄭機, 1e an. *gia-long*, 1802, ms. A. 1821, 王太妃鄧氏玉瑤 ; cp. la généal. suiv., q. 2). Cf. *Đặng gia phả hệ toản chính thật-lục* 鄧家譜系纂正實錄, par Đặng Tiến-Giản 鄧進柬, né la 4e an. *vĩnh-hựu*, 1738), ms. A. 633, q. 2 début, et *Đặng gia phả kí, Tục biên* 鄧家譜記, 續編 (par Đặng Ninh-Hiên 鄧寧軒, préf. de la 24e an. *cảnh-hưng*, 1763). — Sur Đặng Liễu, v. la même généalogie, début du q. 5, et son *Tục biên*, 統率大王燕郡公記 : il reçut à 15 ans le nom de famille des Trịnh 賜國姓, la 3e an. *phúc-thái* 福泰 (1645). Cp. *Toàn thư*, q. 18, f° 57 : 命... 鄭柳... (1660) ; *Tục biên*, 19e an. *chính-hoà*, 1698 (mort et notice).

(3) *Đăng gia phả*, etc., q. 5, et son *Tục biên*, 國老大王應公記.

(25 déc. 1649) et mourut le 15 du 4e mois de la 1e *vĩnh-hựu* 永祐 (6 juin 1735), au village de Thụy-dương 瑞陽. Docteur à 22 ans, la 8e an. *cảnh-trị* 景治 (1670), il occupa de nombreuses charges, fut gouverneur du Sơn-nam 山南 et atteignit aux plus hauts grades du royaume. Il avait été adjoint à l'ambassade de Nguyễn Đăng-Đạo (no 106). Outre la généalogie citée, cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 25 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 章德; *Thi tuyển*, q. 5, fos 11-12 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; Phan Huy-Chú, q. 43, etc.

106. — *Nguyễn trạng-nguyên phụng sứ tập* 阮狀元奉使集 [*Recueil de l'ambassade du premier docteur Nguyễn*]. 1 q. Par Nguyễn Đăng-Đạo 阮登道.

Nguyễn Đăng-Đạo, d'une famille de docteurs, était de Hoài-bão 懷抱, *h.* de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh). Il fut docteur la 4e an. *chính-hoà* 正和 (1683), à 33 ans, et parvint ministre de la Guerre et comte. Il mourut à 69 ans à la chinoise. La 2e an. *vĩnh-thịnh* (1705), il changea son nom personnel en Đăng-Liên 登連. Il avait été premier ambassadeur pour le tribut au début de la 18e an. *chính-hoà* (1697). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 31 *b* ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 仙遊 ; *Thi tuyển*, q. 5, fos 13*b*-14 ; *Tục biên*, 18e *chính-hoà*, 1er mois, et *Cương mục*, q. 34, fos 40 et 42 (ambassade); Phan Huy-Chú, q. 43 (ce dernier fait l'éloge de sa langue élégante et simple : 一集語皆雅活).

107. — *Thi tự thanh ứng* 詩孛聲應. 20 q. Par Nguyễn Danh-Dự 阮名譽.

Le second caractère est douteux, certaines copies du *Lịch triều hiến-chương*, q. 43, ont : 字. Sans doute faut-il y voir le résultat d'une double transformation de 家 par l'écriture cursive, et peut-on identifier le recueil de Nguyễn Danh-Dự avec deux *pen* 本 imprimés anciens, malheureusement privés des fos avant le 3e du 1er q., et portant le titre de *Phẩm-vị cổ-kim thi-gia thanh-ứng tập* 品彙古今詩家聲應集 (A. 2579, 24-25 et 22 fos). Le titre peut se traduire alors par : *Concordances poétiques des poètes anciens et modernes rangés par matières* (cp. *Yi king*, 乾 *sub fine* : 同聲相應). Cet imprimé comprend le 1er q. moins les 2 premiers fos, les 2e, 9e et 10e q., sans indication d'auteur. L'EFEO. en a de plus deux copies: A. 394, 2 vol. (30-90 et 87-84-96 fos) en 5 q. seulement, qui concordent avec l'imprimé, et A. 1571 (78-65 fos), de 2 q. (2e et 4e de A. 1571), toutes deux sans indication d'auteur ni préface. — Nguyễn Danh-Dự était de Dương-liễu 楊柳, *h.* de Đan-phượng 丹鳳 (Hà-đông), docteur de la 6e an. *chính-hoà* (1685), adjoint à l'ambassade de la 5e an. *vĩnh-thịnh* (1709) et mort octogénaire (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 33 *b* ; *Bị-khảo*, Sơn-tây, 丹鳳).

108. — *Sách học đề-cương* 策學提綱 [*Extraits et commentaires de l'art des ts'ö*]. 10 q. Par Nguyễn Trù 阮儔.

Ce manuel des dissertations aux questions d'examen est une sorte d'abrégé tiré du *Ts'ö hio* de Tchou Yao 祝堯, *tseu* Kiun-tchö 君澤, du début des Yuan, muni d'un commentaire basé sur les ouvrages chinois, cités dans une table. Ce commentaire fut écrit au Thái-nguyên 太原, où servait Nguyễn Trù. Sa postface est de la 9e an. *vĩnh-thịnh* (1713). Il en existe une édition imprimée la 18e an. *minh-mạng* (1837), au Tác-tân đường 作新堂 (A. 173, 169 fos ; cp. A. 2410, sous le titre : *Sách học đại toàn* 策學大全). — Nguyễn Trù, *tự* Loại-phủ 類甫, était de Đông-tác 東作, *h.* de Thọ-xương 壽昌 (Hà-đông). Docteur à 30 ans, la 18e an. *chính-hoà* (1697), il servit jusqu'au grade de vice-président de ministère, marquis Xương-phái 昌派. Il fut de son

temps un érudit et un maître réputé. Outre le *Sách học đề-cương*, il a révisé et commenté le *Quần hiền phú* et le *Truyền kì lục* (nos 76, 130). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 36 *b*; *Bị khảo*, Phụng-thiên (Hanoi), 壽昌. Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*, cite sa préface.

109. — *Tinh sài thi tập* 星槎詩集 (1) [*Vers du radeau des étoiles*]. I q. Par Nguyễn Công-Hãng 阮公沆.

Nguyễn Công-Hãng, *tự* Thái-thanh 太淸, *hiệu* Tĩnh-am 靜庵, était de Phù-trần 扶軫, *h*. de Đông-ngạn 東岸 (Bắc-ninh). Docteur à 21 ans, la 21e an. *chinh-hoà* (17 0), il eut la protection de Trịnh Cương 鄭棡 et parvint maître en second 少傅; Trịnh Giang 鄭杠 à son avènement l'éleva encore à la fonction de ministre de l'Intérieur et à la charge de grand protecteur 太保 la 1e an. *long-đức* 龍德 (1732) ; à ce moment, calomnié et destitué, dit le *Bị khảo*, il dut se tuer, ou le fut (*Cương-mục*, q. 37, fo 28 ; cp. Aurousseau in BEFEO., XX, 4, p. 46). L'ambassade lui fut confiée le 4e mois de la 14e *vĩnh-thịnh* 永盛 (mai 1718) pour annoncer à l'empereur de Chine la mort de Lê Hi tôn 黎熙宗 et demander l'investiture (*Tục biên*, s. d. ; *Cương-mục*, q. 35, fos 21 *b*-22; cp. fos 25 *b*-27). — *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 38 *b*; *Bị khảo*, Kinh bắc, 東岸 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; *Thi tuyển*, q 5, fos 14-15 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

110. — *Tuyết-trai thi tập* 雪齋詩集 [*Recueil des vers de Tuyết-trai*]. I q. — *Nam trình liên vịnh tập* 南程聯詠集 [*Chants concordants d'un itinéraire au Sud*]. I q. Par Ngô Thì-Ức 吳時億.

Ngô Thì-Ức, *hiệu* Tuyết-trai, né la 5e an. *vĩnh-thịnh* (1709), mort la 2e *vĩnh-hựu* (1736), était le père de Ngô Thì-Sĩ (no 30, § VI, p. 66, n. 3). Tôt licencié, il présenta au doctorat, échoua, y renonça et rentra chez lui. Il ne reste de lui que ces deux recueils, le premier, de plus de 90 pièces, le deuxième de plus de 30, composé avec son ami Trương 張, *hiệu* Hiệu-trai 浩齋, au cours d'un voyage au Đông-quan 東關 (Thái-bình) pour en chanter les beautés. Phan Huy-Chú, q. 43, donne la préf. de Ngô Thì-Sĩ pour l'*Itinéraire*. La copie de l'EFEO. (A. 117, 1er vol.) en contient une de Ngô Thì-Nhiệm (cf. no 30, § VII, p. 72, n. 2), fils de Ngô Thì-Sĩ ; il y dit qu'il pria son père de faire graver les 90 vers et l'*Itinéraire*, conservés secrètement chez lui, et que Ngô Thì-Sĩ donna pour les premiers le titre de *Nghi vịnh thi tập* 沂詠詩集, emprunté au *Louen yu*, XI, 25, 7. Elles se trouvent sous ce titre, les vers de l'*Itinéraire* à la suite, dans le recueil de la famille Ngô, *Ngô gia văn phái* (A. 117, vol. cit.), où elles sont réunies par Ngô Điển 吳㒹, arrière-petit-fils de l'auteur. Cf. *Ngô gia thế phả* 吳家世譜 (A. 648, fos 39 s.) ; *Thi tuyển*, q. 5, fo 23*b* ; *Việt thi tục biên*, q. 3.

111. — *Kính-trai sứ tập* 敬齋使集 [*Recueil d'ambassade de Kính-trai*]. 1 q. Par Phạm Khiêm-Ích 范謙益.

Phạm Khiêm-Ích, *hiệu* Kính-trai, était de Bảo-triện 寶篆, *h*. de Gia-định 嘉定 (auj. Phương-triện 芳篆, *h*. de Gia-bình 嘉平, Bắc-ninh), d'une famille Nguyễn

(1) Cp. no 103, note.

阮, originaire de Kim-sơn 金 山, *h.* de Gia-lâm 嘉 林 (même province). Docteur la 6e an. *vĩnh-thịnh* (1710), à 32 ans, il fut plusieurs fois ministre, et devint, la 5e an. *vĩnh-hựu* (1739), gouverneur du Thanh-hoa 清 華. Il eut une haute réputation, mais fut calomnié et ne mourut pas en fonction, la 6e an. (1740). La 2e an. (1736), il avait présenté un *Thẩm trị nhất-lãm* 審 治 一 覽, censure du gouvernement de Trịnh Giang 鄭 杠, qui devait être douce, car celui-ci en récompensa l'auteur avec de l'argent et du satin (*Bị khảo*). Il fut premier ambassadeur de la mission envoyée à Pékin à l'avènement de Yong-tcheng (1723). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 40 ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 嘉 定 ; *Thi tuyển*, q. 5, fos 16-17 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; *Tục biên*, 1e et 7e an. *bảo-thái* (ambassade), 6e *vĩnh-hựu*, 4e mois (mort et éloge) ; Phan Huy-Chú, q. 43.

112. — *Bắc sứ hiệu tần thi* 北 使 效 顰 (1) 詩 [*Imitations maladroites d'une ambassade au Nord*]. 1 q. Par Lê Hữu-Kiều 黎 有 喬.

Lê Hữu-Kiều avait *hiệu* Tồn-trai 遜 齋. Il était de Liêu-xá 遼 舍, *h.* de Đường-hào 唐 豪 (auj. de Yên-mỹ 安 美, au Hưng-yên). Fils et frère de docteurs, il le devint à son tour la 14e an. *vĩnh-thịnh* (1718), à 28 ans. Il fut fait marquis Liêu-đình 遼 亭, et nommé ministre des Rites. Il partit en ambassade la 3e an. *vĩnh-hựu* (1737), principal adjoint de Đỗ Lịnh-Nghi 杜 令 儀 (sur lequel, *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 46*b*). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 46 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐 豪 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; Phan Huy-Chú, q. 43 ; *Tục biên*, s. a., 6e mois (ambassade).

113. — *Hà-tiên thập vịnh tập* 河 仙 十 詠 集 [*Recueil des dix chants de Hà-tiên*]. 2 q. Par Mạc Thiên-Tứ 鄚 天 賜.

Mạc Thiên-Tứ, ou plutôt Mok T'in-sï (mandarin : Mo T'ien-sseu), appellation Si-lün (Che-lin) 士 麟, était prince de Hà-tiên depuis (2) la mort, en 1735, de son père, Mok Kau (Mo Kieou) 莫 玖, aventurier du Lei-tcheou 雷 州, qui s'en était assemblé le fief (*Houang tch'ao T'ong tien* 皇 朝 通 典, k. 98 ; *Liệt truyện*, Tiền biên, q. 6, fos 1 s. ; *Hà-tiên trấn hiệp-trấn Mạc thị gia phả* 河 僊 鎮 叶 鎮 鄚 氏 家 譜 (3) ; *Gia-định thành thông chí* 嘉 定 城 通 志, q. 5 ; Géogr. de Tự-đức, *Hà-tiên*, 人 物 ; cp. Cl. E. Maitre, *Doc. sur Pigneau de Béhaine*, in *Rev. indoch.*, XIX, 1913, p. 166-67). Il défendit le pays contre les Tây-sơn, les Birmans et les Siamois et se tua en 1778, à plus de 70 ans, prisonnier du roi de Siam (*Liệt truyện*, l. c., fo 11*b*). Il avait élevé des murailles, agrandi les rues, attiré les marchands étrangers, accueilli les missionnaires. Il fit aussi appel aux lettrés et créa le Chiêu-anh các (Tchao-ying ko) 招 英 閣, où il s'exerçait avec eux à disserter et à rimer : le *Hà-tiên thập vịnh tập* y naquit. « De là commencèrent les lettres au Hà-tiên », 自 是

---

(1) Cp. no 62, note.

(2) Il reçut de Tục tôn 肅 宗 des Nguyễn l'investiture de gouverneur 河 僊 鎮 都 督 au début de 1736 (*Liệt truyện*, Tiền biên q. 6, fo 3*b*). Le *Houang tch'ao T'ong tien* et le *Gia-định thành thông chí* orthographient 鄭 (Trịnh).

(3) Par Vũ Thế-Doanh 武 世 營, marquis Doanh-đức 營 德, *tòng-trấn cai-đội* 從 鎮 該 隊 de Hà-tiên, la 17e an. *gia-long* (1818), ms. A. 39, 33 + 2 fos (cp. Cl. E. Maitre, *Doc. sur Pigneau de Béhaine*, in *Rev. indoch.* XIX, p. 177, n. 3).

河僊始知學焉 (*Liệt truyện*, l. c., fº 4 ; cp. Lê Quí-Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, 篇章) (1). 25 Chinois et 6 Annamites collaborèrent au recueil, qui comprenait 120 pièces suivant Lê Quí-Đôn, l. c., 320 suivant les *Liệt truyện*. Il est antérieur au commerce poétique de Mok T'in-sī avec le général annamite Nguyễn Cư-Trinh 阮居貞 (2) (cp. *Sources*, nº 101), d'après la préf. de l'auteur, 自序, datée de l'an. *đinh-tị* 丁巳, 12e de Nguyễn Tục tôn (1737), et reproduite, sans date, par Phan Huy-Chú, q. 44, où l'on lit qu'ayant composé les *Dix paysages du Hà-tiên* 河僊十景, Mok T'in-sī offrit en 1736 ces 10 poèmes au Chinois Tch'en Tseu-houai 陳子淮 qui, à son retour en Chine, les transmit à ses amis ; ils firent les répliques et les envoyèrent à Mac T'in-sī, qui les publia : 因付剞劂. Cette préface ne concorde pas exactement avec les renseignements ci-dessus des *Liệt truyện* et du *Kiến văn tiểu lục*, moins encore, en apparence, avec la notice de Nguyễn Cư-Trinh dans le *Phủ biên tạp lục*, où se trouvent les 10 poésies conformes aux titres relevés par Phan Huy-Chú, qu'il écrivit en réponse au *Hà-tiên thập vịnh* : 在平順嘉定屯營時, 與河仙總兵琮德侯鄭天賜以文字相贈答, 有和河仙十詠. Ces 10 dernières pièces ne sont pas dans la copie pour l'EFEO. (ms. A. 441, 97 fos), et il est loisible de les considérer comme un supplément tardif (3). Le même ms. A. 441 se compose d'une longue série de répliques sur les 10 paysages remarquables ; les 10 poèmes de Mok T'in-Sī se trouvent fos 47-48. Deux d'entre eux mis en vers annamites (*quốc-ngữ*), ainsi que quelques extraits de la biographie de Mok T'in-Sī ont paru dans la monographie *Cảnh-vật Hà-tiên* (*Nam phong*, XXVI-XXVII, 1930, nº 150, p. 455 s.). Liste des 10 sites dans la *Géographie ... de la Cochinchine* de la Soc. des Etudes indoch. (*Monogr. de Hà-tiên*, 1901, p. 50).

114. — *Trinh phụ ngâm* 征婦吟 [*Le chant de la femme du soldat*]. I q. Par le licencié Đặng Trần-Côn 鄧陳琨.

Đặng Trần-Côn était de Nhân-mục 仁睦, *h.* de Thanh-trì 清池 (Hà-đông) ; il fut en *cảnh-hưng* (1740 s.) préfet de Thanh-oai 青威 (Hà-đông) (*Thi tuyển*, q. 6, fº 17*b*). Il vivait déjà sous Trịnh Giang 鄭杠 (1729-1740) et mourut peut-être condamné (*Tang thương ngẫu lục*, 下, fos 35*b* s.). Il est aussi l'auteur d'un roman intitulé : *Bích câu kỳ ngộ* 碧溝奇遇 (4) (*ibid.*) Il composa son *Trinh phụ ngâm* dans ses dernières années, et il l'aurait montré à Ngô Thì-Sĩ (*ibid.*). Ce fut à l'occasion des levées de troupes pour les expéditions de *cảnh-hưng*, parmi les malheurs du temps, et c'est une longue élégie en centons d'anciens *yo-fou* 樂府 chinois et surtout de Li

(1) Le même éloge de ces vers se trouve dans Lê Quí-Đôn et les *Liệt truyện* : 風流才韻...

(2) Tự Nghi 儀, *hiệu* Đạm-am 澹庵, de Yên-hoà 安和, *h.* de Hương-trà 香茶 (au Thuận-hoá 順化, d'une famille du *h.* de Thiên-lộc 天祿, au Nghệ-an, auj. Can-lộc 干祿, Hà-tĩnh), réfugiée des Mạc. Licencié de l'an. *canh-thân* 庚申 (1740), il passa 11 années aux frontières du sud. Il mourut après son retour en *ất-dậu* 乙酉, 1765 (*Phủ biên tạp lục* de Lê Quí-Đôn, q. 5 ; *Liệt truyện*, Tiền biên, q. 5, fos 5-11).

(3) Les 10 répliques du ms. A. 441, fos 59 s., par : 交州, 阮儀, 龍湫, ne peuvent être attribuées à Nguyễn Cư-Trinh, car elles ne sont pas celles recueillies dans le *Phủ biên tạp lục*. Cp. n. précéd.

(4) Cp. nº 130, p. 133, n. 1.

Po (Phan Huy-Chú, q. 44 *in fine*). Ce vieux thème de la poésie chinoise (1) a formé dans les traductions en langue vulgaire un des rares poèmes nationaux de l'Annam. Depuis ces dernières années, signe des temps, les traductions en *chữ-nôm* sont devenues rares, remplacées par les éditions en *quốc-ngữ*. L'EFEO. en a une édition de l'an. *nhâm-dần* 壬寅 de *thành-thái* 成泰 (1902), Hanoi, Long-hoà 隆和, 1-33 f^os^, gravée à Liễu-tràng (2) (regravé en 1922, 廣盛堂, sous le titre : *Trinh phụ ngâm bị lục* 征婦吟備錄 (A N. 26). L'éditeur, nommé Vũ Hoạt 武活, *hiệu* Thiên-thủy khẩu 千水口, y donne les deux textes parallèles du chinois de Đặng Trần-Côn et de la traduction en *chữ-nôm* de Đoàn Thị-Điểm (3), avec la reproduction des passages des sources chinoises et des notes (4). Une copie ms. de l'EFEO. (AB. 361) reproduit aussi le texte chinois annoté et une traduction en *chữ-nôm* différente, et peut-être meilleure, avec une notice de l'auteur, 誠. Parmi les éditions récentes en *quốc-ngữ* on peut citer le *Trinh-phụ ngâm-khúc dẫn-giải*, par Nguyễn Đỗ-Mục 阮杜睦, Hanoi, 1928.

115. — *Sứ hoa học bộ thi tập* 使華學步詩集. [*Premiers vers pour une ambassade à la Chine*]. I q. Par Trịnh Xuân-Trú 鄭春澍 (5).

Trịnh Xuân-Trú, *tự* Tác-lâm, 作霖 *hiệu* Đạm-hiên 澹軒, comte Hội-phương 會芳, était de Hoa-lâm 華林 (auj. Danh-lâm 名林), *h.* de Đông-ngạn 東岸 (Bắc-ninh). Docteur la 9e an. *cảnh-hưng* (1748), il fut avec Lê Qui-Đôn ambassadeur adjoint la 21e (1760) (6) et de retour la 23e, 1762 (*Bị khảo*). On le nomma grand lettré du Cabinet oriental, et, l'année suivante, conseiller du gouvernement au Hải-dương. Il mourut à 60 ans. Il est un des auteurs du *Liên châu thi tập* (7). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 58 ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 東岸 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

116. — *Nguyễn thám-hoa thi tập* 阮探花詩集 [*Vers du troisième docteur Nguyễn*]. I q. Par Nguyễn Huy-Oánh 阮輝僅.

Nguyễn Huy-Oánh, *hiệu* Thư-hiên 舒軒, était de Lai-thạch 萊石, *h.* de La-sơn 羅山 (auj. de Can-lộc 千祿, Hà-tĩnh). Le *Tập biên*, q 5, 9e an. *cảnh-hưng* (1748), le fait naître l'an. *qui-tị* 癸巳 (1713). Reçu docteur en 1748 à 26 (*Bị khảo*) ou à 36 ans (*Đăng khoa lục Nghệ-an kí*), il parvint ministre des Travaux publics (*Nghệ-an*

---

(1) Cf., outre Li Po (子夜吳歌, etc.), le *Tcheng fou yuan* 征婦怨 de Meng Kiao 孟郊, k. 1, et le *Wang fou che* 望夫石 de Yen Yen 嚴郾, l'un et l'autre ap. *Ts'iuan T'ang che*. En Annam même, il est antérieur à Đặng Trần-Côn : cp. le poème *Trinh phụ ngâm* 征婦吟 de Sái Thuận (n° 87), in *Thi tuyển*, q. 4, f° 18.

(2) Sur ce village, v. *Introd.*, p. 5.

(3) Sur laquelle, n° 130, p. 133.

(4) Le même volume donne ensuite, par le même éditeur, deux poèmes annamites en *chữ-nôm* : le *Phan Trần truyện* 潘陳傳 et le *Cung oán ngâm* 宮怨吟. Egalement fameux comme monuments de la langue nationale, ils ont été écrits directement en annamite. Il faut donc les distinguer du *Trinh phụ ngâm*, à la seule traduction duquel peuvent s'appliquer les notes de métrique de M. G. Cordier dans *Etudes asiatiques*, 1925, I, p. 170.

(5) Orthographe du *Đăng khoa lục* et du *Bị khảo*. Var. de Phan Huy-Chú : 樹.

(6) Cf. *Introd.*, p. 19.

(7) *Id.*, p. 26.

kl) ou des Finances et président des censeurs (*Bị-khảo*). Il mourut à 77 ans. Il avait été premier ambassadeur la 26ᵉ an. *cảnh-hưng* (1765). J'ai une édition ancienne de son *Phụng sứ Yên-đài tổng ca* 奉使燕臺總歌 (1 + 49 f^os^), portant sous le titre les indications : 乙酉部正使探花郎阮輝𠐓撰, 一碩亭藏板. Incipit : 景興二十五年甲申 (1764) 十二月十三日, 聞命使北, 二十六年 ... 秋仲起程... Mais je ne l'ai pas trouvé dans le *Tục biên* ni le *Cương-mục*. Cf. *Nghệ-an kí*, q. 2, f° 67*b* ; *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 58 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 羅山 ; *Thi tuyển*, q. 5, f°s 24-25 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 *sub fine* ; Phan Huy-Chú, q. 43.

117. — *Anh-Đình thi tập* 英亭詩集 [*Recueil d'Anh-đình*]. 1 q. Par un « Nguyễn, licencié de Phúc-khê », 福溪鄉貢阮某撰.

D'après la préf. de Ngô Thì-Sĩ, donnée par Phan Huy-Chú, q. 44, l'auteur était licencié de l'an. *đinh-mão* 丁卯 (1747), assistant 同務 au ministère de la Guerre, et vint avec lui aux examens de la capitale d'hiver de l'an. *canh-ngọ* 庚午 (1750). Le village de Phúc-khê y est dit du *h.* de Ngự-thiên 御天 (1). Certaines copies du *Lịch triều hiến-chương* ont un titre légèrement différent : *Mỹ-đình vận tập* 美亭韻集.

118. — *Đoàn hoàng-giáp phụng sứ tập* 段黃甲奉使集 [*Recueil de l'ambassade du docteur de 2ᵉ classe Đoàn*]. 1 q. Par Đoàn Nguyễn-Thục 段阮俶.

L'auteur s'appelait d'abord Đoàn Duy-Tĩnh 段惟靖 ; il changea son nom pour éviter l'appellation de Trịnh Sâm, prince Tĩnh 靖王. Il était de Hải-yên 海安, *h.* de Quỳnh-côi 瓊瑰 (Thái-bình), par adoption (2). Il fut docteur la 13ᵉ an. *cảnh-hưng* (1752), à 35 ans. Il entra dans l'armée à sa demande et s'y distingua. Les 31ᵉ et 32ᵉ *cảnh-hưng* (1770-1771), il fut premier ambassadeur d'une mission de tribut à la Chine. A son retour, vice-président des censeurs et comte Quỳnh-xuyên 瓊川, il alla comme gouverneur-adjoint 督視 au Nghệ-an ; il fit aussi la campagne du sud. Un désaccord avec un haut mandarin lui fit quitter ses fonctions. Il mourut à 58 ans (*Bị khảo*). L'EFEO. a un ms. mélangé intitulé *Cựu Hàn-lâm Đoàn Nguyễn-T. ần thi tập* 舊翰林段阮俊 (var. 浚) 詩集, qui semble de son fils (A. 2603, A. 598). Cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 59*b* ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 瓊瑰 ; *Tục biên*, 37ᵉ *cảnh-hưng* (ambassade) ; *Thi tuyển*, q. 6, f°s 3-5 ; *Việt thi tục biên*, q. 2 ; *Tạp biên*, q. 5, 12ᵉ *cảnh-hưng* ; Phan Huy-Chú, q. 44, début.

119. — *Kiền-nguyên thi tập* 乾元詩集 (3) [*Le principe Ciel, recueil de vers*]. 4 q. Par Trịnh Doanh 鄭楹, prince Ân 恩王.

---

(1) Aujourd'hui ce *huyện* a pris le nom de Hưng-nhân 興仁, tandis qu'on ne trouve un Phúc-khê qu'au *h.* de Thanh-quan 青關, assez loin du *h.* de Hưng-nhân ; tous sont au Thái-bình.

(2) Son grand-père, d'une famille Nguyễn 阮, était de Đại-hạnh, *h.* de Văn-giang (Bắc-giang) : 祖貫文江大幸阮姓 (*Bị khảo*, l. c.). Le nom de la famille adoptive a donc été surajouté en tête du sien, devenu *danh*. Cp. *Introd.*, p. 13, n. 2 ; et n° 30, p. 75, note [1].

(3) 乾元, *k'ien-yuan*, glosé généralement par 天, ciel, en représente en effet le complexe dans la pensée chinoise. Ce mot sous-entend des idées de souverain, de supérieur, père, mari, frère aîné, maître, et se définit en s'opposant aux idées de sujet, inférieur, etc. C'est le grand principe Ciel, positif 陽, en concours avec le principe Terre, et son complexe. Cp. *Yi king*, 乾卦 : 大哉乾元, et 至哉坤元.

Trịnh Doanh fut *chúa* du Tonkin et du Nord-Annam de 1740 à 1767 (1re-28e an. *cảnh-hưng*), où il mourut (*Tục biên*, s. a.; Cad., *Tableau*, p. 51). Phan Lê-Phiên (cf. no 39) en réunit les 200 pièces par ordre de Trịnh Sâm et Phan Huy-Chú, q. 43, reproduit son rapport, 進啓, daté du 8e mois de la 31e an. *cảnh-hưng* (sept.-oct. 1770) d'après les copies mss. de l'EFEO., intitulées *Kiền-nguyên ngự-chế thi tập* 乾元御製詩集 (A. 1319, 105 fos; A. 921). Les poésies, *chữ-nôm* et caractères chinois, sont précédées de notes introductives.

120. — *Thiên-nam lịch khoa hội tuyển* 天南歷科會選 [*Anthologie des examens successifs du sud du ciel*]. 1 q. Recueilli par Lí Trần-Quán 李陳瑻.

Lí Trần-Quán était d'abord d'une famille Đặng 鄧. Du village de Vân-canh 雲耕, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông), il fut docteur la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), à 32 ans, et changea son nom en celui de Lí Trần-Toản 瓚. Il servit comme savant le Cabinet oriental, vice-recteur du Collège royal, chargé du Bureau de la Guerre, et il s'illustra par sa mort. Envoyé, l'an. *bính-ngọ* 丙午 (1786), recruter des volontaires dans la région de Tam-đái 三帶, il se trouvait au village de Hạ-lôi 夏雷 (ou 下雷, actuel Phúc-yên), quand Trịnh Giai 鄭楷 vint s'y réfugier: un des gens de Lí Trần-Quán livra le prince aux Tây-sơn; Lí Trần-Quán n'ayant pu le sauver, se fit préparer son cercueil et sa tombe et se tua. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 62*b*; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉; *Tạp kỉ*, 47e an. *cảnh-hưng*, 6e mois; *Cương-mục*, q. 48, fos 21-22; Phan Huy-Chú, q. 44, donne le titre moins exact de 天南歷科會賦選, car le recueil contenait à la fois des *fou* et des poésies 詩, d'après la préf. de Nguyễn Đình-Tố 阮廷傃 (1), datée de *quí-tị* 癸巳 (1773), dans laquelle on voit que le livre avait été commencé par Đặng Trần-Diễm 鄧陳琰, *hiệu* Duệ-trai 睿齋, père de Lí Trần-Quán, et mené à fin par lui et son frère Lí Trần-Dự 櫖, docteur de la 30e an. *cảnh-hưng*, 1769 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 63*b*; *Bị khảo*, l. c.), l'an. *tân-mão* 辛卯 (1766), où ils le montrèrent à l'auteur de la préf. et le gravèrent. D'après cet auteur, les pièces choisies commençaient à l'an. *giáp-tuất* 甲戌 (1694), et elles partent en effet de là dans la copie de l'EFEO (A. 2735, 65 fos), où elles sont rangées chronologiquement et munies de courtes notes biographiques sur les auteurs. Seulement l'édition qui, si les dates de la préf. sont exactes, devait s'arrêter vers 1766 ou au plus tard vers 1773, a été augmentée dans le ms. de l'EFEO. de pièces jusqu'à la 1re an. *chiêu-thống* (1787).

121. — *Tâm thanh tồn duy tập* 心聲存肄集 [*Les sons du cœur gardés et exercés*]. 4 q. Par Trịnh Sâm 鄭森.

Ce sont les vers du temps où il était prince héritier et jusqu'à l'an. *kỉ-sửu* (1769), revus et répartis sous quatre chefs: 1. 酬奉 (vers en échange), 2. 頒賜 (en cadeaux), 3. 感興 (d'inspiration), 4. 題詠 (à motifs). V. sa préface dans Phan Huy-Chú, q. 43 *sub fine*. La plupart sont en *chữ-nôm* dans les deux mss. de l'EFEO. (A. 197, 40 fos; AB. 376, 45 fos), munis de la même préface et de la mention du *bình-chương*

(1) *Tự* Phục-am 復菴, docteur la même an. que Lí Trần-Dự (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 63*b*; *Bị khảo*, Sơn-nam, 東安). Il changea son *danh* en Lạc-thiện 樂善, puis en Hương 香 (cp. *Thi tuyển*, q. 6, fo 7*b*).

平章 Phan 潘, de Đông-ngạc 東鄂, très vraisemblablement Phan Lê-Phiên : cf. *Từ-liêm huyện đăng khoa chí* (sur lequel *Introd.*, p. 12, n. 2), à la 18e an. *cảnh-hưng* (1757). Sur Trịnh Sâm, Cad., *Tableau*, 52.

122. — *Nam tuần kí-trình* 南巡記程 [*Itinéraire d'inspection au sud*]. 1 q. — *Tây tuần kí-trình* 西巡記程 [*Itinéraire d'inspection à l'ouest*]. 1 q. Par Trịnh Sâm 鄭森.

Phan Huy-Chú, q. 44, signale ces deux recueils. Il dit que le premier contient les vers composés dans le sud, le second, ceux du retour au Thanh-hóa ; les courtisans les réunirent et ont les imprima. Peut-être s'en trouve-t-il dans la copie A. 951 pour l'EFEO., intitulée bizarrement : *Danh từ thật-lục* 名詞實錄, « par Trịnh, prince Tĩnh », 鄭靖王撰 (157 fos surtout de 六八 en *nôm* et en chinois).

123. — *Dao-đình sứ tập* 瑤亭使集 [*Recueil de l'ambassade de Dao-đình*]. 1 q. Par Hồ Sĩ-Đống 胡士棟.

Hồ Sĩ-Đống avait pour *tự* Long-cát 隆吉 ou Long-phủ 隆甫 ; en 1782 il changea son *danh* en Sĩ-Đống 士仝 et devint marquis Dao-đình. Il était de Hoàn-hậu 完厚, *h.* de Quỳnh-lưu 瓊瑠, au Nghệ-an. Docteur la 33e an. *cảnh-hưng* (1772), à 34 ans, il fut ministre des Finances, alla discipliner les troupes du Thanh-hóa et du Nghệ-an, puis passa au Thuận-hóa comme conseiller. On lui redonna ensuite une fonction civile. Il mourut l'été de la 46e an. *cảnh-hưng* (1785). Son ambassade avait eu lieu la 38e an. (1777), comme adjoint de Vũ Trần-Thiệu 武陳紹. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 64 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 瓊瑠 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, fos 71b-72 ; *Thi tuyển*, q. 6, fos 9-10 ; *Việt thi tục biên*, q. 2 ; *Cương-mục*, q. 45, fo 7 (ambassade) ; *Tạp biên*, q. 5, 33e *cảnh-hưng*. — L'EFEO. possède deux copies de ce recueil avec des variantes (A. 515, A. 1852). Incipit : 余承之丁酉貢部副使戊戌孟春起，仲秋達燕京，季冬奉旨回國. Préf. de l'auteur, l'an. *kỉ-hợi* 己亥 (40e *cảnh-hưng* (1779) ; préf. de Nguyễn Huy-Trác 阮輝倬, son camarade de promotion (1) ; vers en éloge de l'auteur ; lettre de remercîment des ambassadeurs. Les deux copies ne sont pas indépendantes : A. 515, après le fo 34, contient d'autres textes copiés à la suite (fos 34b-45) ; le nôtre ne forme que la dernière partie de A. 1852 (fos 31b-63) ; dans les deux mss., il a pour titre : *Hoa trình khiển hứng* 華程遣興 (Cf. Phan Huy-Chú, q. 44).

124. — *Lịch khoa tứ-lục* 歷科四六. [*Compositions en style de quatre et six (syllabes) des examens successifs*]. 2 q. Par Lỗ Hạp 魯珨.

Des copies de Phan Huy-Chú, q. 44, donnent 曾 Tăng pour le nom de famille de l'auteur, et elles le font tantôt 判生, secrétaire, et tantôt 泮生, bachelier (l'un et et l'autre prononcés : *phán-sinh*). Phan Huy-Chú dit que Lí Trần-Quán (no 120.) en fit la préface. C'est un recueil des meilleures compositions du genre par les candidats reçus aux examens ; il allait de la 15e an. *chính-hòa* (1694) à la 40e *cảnh-hưng* (1779).

---

(1) Sans doute Vũ Huy-Trác 武輝倬. Cp. *Đăng khoa lục*, l. c.

et il a eu une édition vers cette époque, peut-être privée (皇越景興年刻, 范堂藏板; 134 f^os.) ; elle a une notice 識 datée de la 37e an. (1776). Elle est reproduite exactement dans une édition munie d'une autre notice de l'an. *đinh-dậu* 丁酉, 1777 ou 1837 (柳齋藏版). Les pièces sont dans l'ordre chronologique, avec une note biographique sur chaque auteur.

125. — *Phong trúc tập* 風竹集 [*Vent et bambous*]. 2 q. Par Ngô Thế-Lân 吳世璘.

Phan Huy-Chú, q. 44 *sub fine*, remplit un article de ses préliminaires et de quelques citations de pièces. Le titre y est prétexte à développements rhétoriques. Une préf. de Nguyễn Mỹ-Hiệu 阮美浩, du Thăng-hoa 升華, et une postf. de Trần Thế-Xương 陳世昌, ses amis, y sont citées aussi. D'après Phan Huy-Chú, Ngô Thế-Lân fut instruit et savait écrire ; il ne servit pas et vécut retiré au Thuận-hóa 順化. Son *tự* était Hoàn-phác 完璞, ses *hiệu*, Ái-trúc trai 愛竹齋 et Tấn-giang 晉江 (Préf. de Nguyễn Mỹ-Hiệu). Il devait vivre vers la fin du XVIIIe s.

126. — *La-sơn tiên-sinh thi tập* 羅山先生詩集 [*Recueil des vers du maître de La-sơn*]. 1 q. Par Nguyễn Công-Thiệp 阮公浹.

Nguyễn Công-Thiệp, ou Nguyễn Thiệp 阮浹, *hiệu* La-sơn tiên-sinh et Lạp-phong cư-sĩ 笠峯居士, licencié et préfet de Thanh-trương 清漳縣 (au Nghệ-an actuel), était de Nguyệt-áo 月澳, *h.* de La-sơn, au Nghệ-an (auj. du *h.* de Can-lộc 干祿, au Hà-tĩnh). Il se retira sur le mont Thiên-nhận 千仞, d'où ses surnoms (le Lạp-phong en est un des sommets), dans les ruines de l'ancienne citadelle de Lê Lợi, et il refusa les avances de Nguyễn Văn-Huệ 阮文惠. Les Tây-sơn le gardèrent à Phú-xuân 富春 (Huế). Nguyễn Ánh le délivra et le renvoya sous escorte dans son village, où il mourut (Géogr. de Tự-đức, Nghệ-an, 人物; cp. 古蹟). Phan Huy-Chú, q. 44 *sub fine*, cite quelques pièces de son recueil, qui en a plus de cent, et une préf. de l'auteur.

IV. LÉGENDES, CONFUCÉISME, BOUDDHISME, TRAITÉS DIVERS.

127. — *Việt điện u linh tập* 越甸幽靈集 [*Puissances secrètes du Việt*], I q. Par Lí Tế-Xuyên 李濟川, sous les Trần. Il y note toutes les choses merveilleuses des temples des dieux de tous les lieux de ce pays et donne beaucoup de détails.

Le *Việt điện u linh tập* est avec le *Lĩnh nam trích quái* (nº 123) le plus ancien connu des légendaires annamites, mais bien que son histoire nous soit presqu'ignorée, il semble nous être parvenu dans une forme moins altérée que le *Lĩnh nam trích quái*. Les mss. qu'on en possède, à peu près tous très modernes, offrent pourtant une certaine variété. Tous ceux qui ont une indication d'auteur portent celle de Lí Tế-Xuyên, même la recension, préfacée de l'an. *giáp-ngọ* 甲午 de *cảnh-hưng* (1774), par un Trư-cát 諸葛氏?, de Hồng-đô 鴻郁 (Hải-dương), archiviste du ministère des Rites, qui fait remonter le livre aux Lí, avant l'histoire de Lê Văn-Hưu : 斯集之作,出自李朝先自黎文休之筆, et prétend que Lí Tế-Xuyên n'en a composé que la suite : 逮至陳朝李生再續尾. Lí Tế-Xuyên au reste n'est connu que par les titres qui précèdent son nom en tête du recueil et sont bien des titres trần : il se trouve qualifié de gardien du *Tripiṭaka*, sacrificateur du feu, chef de l'ordre moyen, commissaire aux transports du *lộ* d'An-tiêm : 守書藏書,火正掌,中品奉御,安暹路轉運使. Dans la très courte préface qui lui est attribuée, il ne se donne guère que comme un premier rassembleur de légendes : 隨淺見鼻聞,編集成書 (1), mais ne fait allusion à aucun auteur antérieur. Lê Quí-Đôn, dans son *Kiến văn tiểu lục*, 篇章 vers le début, lui compte vingt légendes, Phan Huy-Chú, q. 45, vingt-huit, nombres qui ne s'écartent guère de celui du contenu présent et du *Lĩnh nam trích quái* ancien. On les trouve en général dans l'ordre suivant (2) : Souverains 人君 : 1. Che Sie 士燮 (Sĩ vương), 2. Phùng Hưng 馮興, 3. Triệu Quang-Phục 趙光復 et Lí Phật-tử 李佛子, 4. Heou-Tsi 后稷 (emprunt visible), 5. les sœurs Trưng 二徵夫人, 6. Mị-ê 媚醯 ; Ministres 人臣 : 7. Lí Quảng 李晃, 8. Lí Ông-trọng 李翁仲, 9. Lí Thường-Kiệt 李常傑, 10. le dieu du Tô-lịch 蘇伯, 11. Phạm Cự-Lạng 范巨倆, 12. Lê Phụng-Hiểu 黎奉曉, 13. Mục Thận 穆慎, 14. Trương Hống 張吽 et Trương Hát 張喝, 15. Lí Phục-Man 李服蠻, 16. Le *đô-úy* Lí 李部尉, 17. Cao Lỗ 高魯 ; Puissances surhumaines 灝氣英靈 : 18. la déesse Heou-t'ou 后土夫人, 19. le dieu du mont Đồng-cổ 銅鼓 (Thanh-hóa) ; 20. le dieu du ventre du Dragon 龍肚王氣神 (au temple de Bạch-mã 白馬, à Hanoi) ; 21. le dieu de Khai-nguyên 開元神, 22. ceux du territoire de Phù-đổng 扶董土地神 (à distinguer du 扶董天王 du *Lĩnh nam trích quái*, nº 128 ; cp. nº 30, p. 56, n. 1), 23. du mont Tản-viên 傘圓神, 24. du territoire de Đằng-châu (Hưng-yên) 藤州土地神, 25. du village de Bạch-hạc 白鶴社神 (Vĩnh-yên), 26. du dieu du bonheur de Hải-thanh 海清邪 (Nam-định), et 27. du roi dragon de la mer du Sud 南海龍王.

---

(1) Var. : 筆札於幽部,集...靈部.

(2) Nous citons ces divinités par leur nom le plus connu, et non pas la longue appellation honorifique qui sert de titre à leur biographie.

Chaque légende, sous la forme biographique 傳, relève les exploits du dieu et se termine par ses investitures sous les Trần. Ces promotions ont parfois la date imprécise de la période *nguyên-phong* 元豐 (1251-1258) et toutes, pour dernières dates, les 1e et 4e an. *trùng-hưng* 重興 et la 21e *hưng-long* 興隆 (1285, 1288, 1313). Mais toutes les divinités sont antérieures aux Trần. Le recueil 編集 donne presque toujours sa source : *San kouo tche*, 交州記 de 趙公 (var. 趙王) et de 曾袞, 報德 (1) 傳, 史記, 大越外史記, 史記 et 外史記 de 杜善, citant à son tour un 交趾記, « ouvrages perdus », dit Lê Qui-Đôn, l. c. 曾袞 Tseng Kouen fut gouverneur d'Annam à la fin du IXe s. (H. Maspero, *Etudes d'hist d'Annam*, V, *BEFEO.*, XVIII, 3, p. 6 et n. 2). M. H. Maspero place Đỗ Thiện 杜善 aux premières années du XIVe siècle, rejetant l'identification de ce dernier avec le Đỗ Thiện sous les Lí (1127) des annales royales (cf. no 30, § I, p. 55, n. 2) entre autres preuves, parce que la légende de Lí Phục-Man 李服蠻 dans le *Việt điện u linh tập*, « dont la source est aussi le *Sử kí* [de Đỗ Thiện], fait allusion à la campagne des Mongols en Annam (1287) » (*id.*, 1, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 12 s.). Mais il faut remarquer que l'anecdote de « l'invasion des Ta-tan » 韃靼入寇, invoquée là, comme dans la légende suivante, est extérieure à l'histoire du dieu, terminée avant elle, avant les mots : 至陳..., qui introduisent à la fin de chaque histoire la liste des titres posthumes conférés par la dynastie, et qu'ainsi elle a toutes chances d'appartenir à l'auteur du *Việt điện* et non du *Sử kí* cité par lui au début de la légende. Celle du dieu bouddhisé de Phù-đổng, où la prédiction relative à l'avènement des Trần est partie intégrante, ne vient pas de ce *Sử kí*, mais du *Báo đức truyện*.

Un premier supplément, 補續, ou 續集, est attribué d'après la plupart des mss. à Nguyễn Văn-Hiến 阮文賢, *hiệu* Nhuệ-hiên 銳軒, recteur du Collège royal. Il y a là une confusion de caractère pour Nguyễn Văn-Trất 阮文質 (2), de Vũ-gi 廡貽, *h.* de Bạch-hạc 白鶴 (Vĩnh-yên), docteur à 27 ans, la 6e an. *thái-hoà* 太和 (1448), recteur 司業, historiographe, conseiller du gouvernement au Nghệ-an en 1466, ensuite président du Tribunal des censeurs, chargé d'ambassade à la Chine en 1480 (*Toàn thư*, q. 13, fo 29), et ministre des Finances, auteur d'une suite au *Việt điện u linh tập* 續越甸幽靈集, d'après le *Bị khảo*, Sơn-tây, 白鶴, (cp. *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 7). Cette suite comprend, selon les mss., trois ou quatre légendes : le roi céleste du Nord 朔天王 (tiré du *Thiền uyển tập* 禪苑集), 2. le dieu du Tam-đảo 三島神, 3. la princesse Song 南宋公主 du temple de Kiền-hải 乾海 au Thanh-hóa, 4. Trịnh Gia 鄭加 et ses cadets. A la suite sont parfois d'autres suppléments : 附錄, avec une notice sur les quatre saintes Mères 四位聖娘, du même Kiền-hải, par Lê Tự-Chi 黎似之, datée de la 5e an. *hồng-đức* (1513) ; 重補, avec une introduction 引 datée : 歲己未七夕 et signée : 三清觀道人 ; etc. Une autre recension (A. 2879, A. 1919) indique un annotateur 按錄 nommé Kim Miện-Muội 金冕昧 et contient le commentaire et les critiques, 註評, 僭評,

---

(1) Var. 報極, et, A. 2879, 極報.

(2) Le vieux ms. A. 1279 qui fournit beaucoup de leçon correctes, orthographie 質. D'après le ms. A. 262, *Trưng vương công thần tướng công đại vương ngọc phả lục* 徵王功臣相公大王玉譜錄, cet ouvrage aurait été composé la 1e an. *hồng-phúc* (1572) par Nguyễn Bính 阮炳 et copié 奉抄 par Nguyễn Hiền 阮賢, fonctionnaire religieux : 管監百神, 少卿, 知殿雄嶺 (où se trouve le temple dédié aux rois Hùng, Phú-thọ), le 1er mois d'été de la 10e an. *vĩnh-hựu* (1735).

de Cao Huy-Diệu 高輝耀 (d'abord Cao Dương-Diệu 高陽濯, de Phú-thị 富市, *h.* de Gia-lâm 嘉林, (Bắc-ninh), docteur de la 11e an. *vĩnh-thịnh* (1715), à 35 ans, ministre de l'Intérieur en 1739), alors simple préfet de Quốc-oai 國威 et correcteur à l'Académie (cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 44 ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 嘉林), et une préface de Lê Hữu-Hỉ 黎有喜, *hiệu* Độn-phủ 鈍甫, docteur de la 21e an. *chính-hoà*, 1700 (cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 38*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐豪), datée de la 8e an. *vĩnh-thịnh* (1712). La recension de 1774 (A. 335), citée plus haut, et dite nouvellement établie et critiquée 新訂校評 est en 4 q. et a été fortement accrue (41 légendes), en même temps que des légendes essentielles comme celles du roi Che 士王 et des sœurs Trưng, passées dans le *Lĩnh nam trích quái*, y sont supprimées. Elle y renvoie en notes, et les derniers états de ces deux recueils ont maints traits communs. Le texte, sec et bref dans certaines copies (p. ex. A. 47), est particulièrement délayé dans cette refonte, qui cite quelques variantes de version ancienne : 舊作, et même, dans quelques mss., la stèle du roi Che à Gia-định 嘉定 (auj. Gia-bình 嘉平, Bắc-ninh, 1779) et une liste de promotions posthumes jusqu'à la 2e an. *minh-mạng* (1821) pour le dernier récit supplémentaire.

Le recueil de Lí Tê-Xuyên, que Lê Quí-Đôn (l. c.) estime bon historien : 良史才也, doit être étudié en rapports étroits avec le *Lĩnh nam trích quái* (no 128) et les premières parties du *Toàn thư* (no 30, § I, p. 54 s. Cp. H. Maspero, *Etudes*, I, p. 14). La plupart de ses légendes ont passé en gros dans les inscriptions de temples et les histoires populaires annamites; un certain nombre ont reçu des versions ou des adaptations plus ou moins exactes en français (no 30, p. 56, n. 1), mais les traductions rigoureuses et l'interprétation critique sont à peine entamées: cf. Maspero, l. c., pour les deux légendes de Triệu Quang-phục et de Lí Phật-tử (cp. la *Tortue d'or* et Chử Đồng-tử dans le *Lĩnh nam trích quái*) ; *Protectorat*, p. 553, n. 3, pour le *Thành hoàng thần* 城隍神 de Đại-la 大羅 (cp. le *Tô-lịch giang thần* du *Trích quái*). *Le Việt điện u linh tập* est avec l'*Annam chí-lược*, le *Việt sử lược* et le *Toàn thư* la plus ancienne version annamite sur Che Sie. Il a servi aux grandes compilations des Nguyễn comme les géographies de Gia-long et de Tự-đức. Cp. *Sources*, no 144.

128. — *Lĩnh-nam trích quái* 嶺南摭怪 (1) [*Recueil des êtres extraordinaires du Ling-nam*]. 3 q. Auteur inconnu. D'après la tradition, ce serait Trần Thế-Pháp 陳世法. Maintenant sa préface est perdue, il ne reste qu'une préface du réviseur 校正 Vũ Quỳnh. Les deux premiers livres sont l'ouvrage original, le troisième est le supplément ajouté sous les Mạc par un lettré nommé Đoàn 段, d'extraits remaniés du *Việt điện u linh tập*.

Presqu'au début du *Kiến văn tiểu lục*, 篇章, Lê Quí-Đôn complète cette notice en renvoyant, pour l'attribution, à la préface d'un *Thiếu vi nam bản* 少微南本. Il dit qu'on ignore d'où était Trần Thế-Pháp (2). Il cite, comme exemple des nom-

(1) Var. *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện* 列傳 (Préf. de 1492), *Lĩnh nam trích quái liệt truyện lục* 錄, *Lĩnh nam trích quái lục*, *Tham bổ Lĩnh nam truyện văn thần dị trích quái liệt truyện* [*lục*] 參補嶺南傳聞神異摭怪列傳 [錄].

(2) Trần Thế-Pháp est à peu près inconnu. Le *Toàn thư* et le *Sử kí* notamment l'ignorent. D'après les mss., il était du *h.* de Thạch-thất 石室 (Sơn-tây) et avait *hiệu* Thức-chí 式之.

breux emprunts du recueil, les sources chinoises du *Puits de Việt* 越井傳, à savoir : le *Ts'ai kouei ki* 才鬼記 de Tchang Kiun-fang 張君房, des Song, le *Nan-hai kou tsi ki* 南海古蹟記 de Wou Lai 吳萊, des Yuan (1re moitié du XIVe s.), et il y joint le *Chouo fou* ming. M. H. Maspero est allé à des sources plus anciennes en montrant que la tradition relative aux rois Hùng remonte aux ouvrages chinois cités par le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9, et au *Chouei king tchou*, k 37, 7 (*Etudes d'hist. d'Annam*, IV, *BEFEO.*, XVIII, 3, p. 6 s.) ; Ed. Huber a retrouvé un écho du *Ramayana* au début de l'article sur le Champa (*Etudes indochin.*, I, *BEFEO.*, V, 168 (1)), et M. J. Przyluski, rapprochant des récits sur les débuts de la colonisation indienne du Fou-nan la légende de la Tortue d'or, en a cherché l'origine commune dans le monde ancien des Mers du Sud (*La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī*, ap. *Etudes asiatiques*, 1925, II, p. 265 s.) (2). Il est bien d'autres rapprochements possibles. Phan Huy-Chú, q. 45, compte vingt-deux légendes au recueil primitif et dix-neuf au supplément. Les vingt-deux légendes sont certainement celles que Vũ Quỳnh et Kiều Phú 喬富 (3) présentent dans leurs préfaces, datées de la 23e et de la 24e an. *hồng-đức* (1492-1493) : I. Hồng-bàng 鴻厖, 2. Gịa-soa 夜叉, 3. Faisan blanc 白雉, 4. Tortue d'or 金龜, 5. Arec 檳榔, 6. Pastèque 西瓜, 7. Pain chưng 蒸餅, 8. Ô-lôi 烏雷, 9. Dieu de Phù-đổng, 董王, 10. Lí Ông-trọng 翁仲, 11. le garçon Chử 褚童, 12. Thôi Vĩ 崔偉 (Puits de Việt), 13. Từ Đạo-hạnh 徐道行, 14. le bonze Dương Khổng-lộ 楊孔路 (var. 楊空路), 15. Poisson 魚精, 16. Renard 狐精, 17. Sœurs Trưng 二徵, 18. Mont Tản-viên 傘圓, 19. Les Nan Tchao 南詔, 20. Man-nương 蠻娘, 21. Tô-lịch 蘇歷, 22. Bois 木精 (猖狂). Cette simple liste, rapprochée de celle du *Việt điện u linh tập*, fait apparaître des contaminations entre les deux recueils ; elles ont augmenté avec le temps, sans aller jusqu'à la confusion. Les rapports avec le *Sử kí Toàn thư* sont tout aussi visibles : v. dans le *Ngoại kỉ*, q. 1, fo 1s., la légende 1 ; fo 3 *b*, la légende 9 ; fo 4, les lég. 3 et 18 ; fo 6, la lég. 4 ; fo 8, la lég. 10 ; q. 3, fo 2, la lég. 17 ; dans le *Bản kỉ*, q. 3, fo 16 *b*, la lég. 13, etc. Maintes autres légendes du *Trích quái*, non mentionnées dans les préfaces de *hồng-đức*, se retrouvent dans le *Toàn thư* jusque vers le milieu des annales des Trần. La recherche et l'étude des sources chinoises est presque toute à faire.

Ni Vũ Quỳnh ni Kiều Phú ne nomment Trần Thế-Pháp, et certains auteurs de la fin des Lê attribuent à tort le recueil tantôt au premier (*Bị khảo*, Hải-dương, 唐安 ; *Công dư tiệp kí*, vers cités dans la notice sur Vũ-Quỳnh), tantôt à l'autre (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 20, et qs mss.), parfois aux deux (v. n. 3). Mais la préface de Vũ Quỳnh (1492) dit formellement du livre : 不知始於何時, 成於何人, 姓名缺不見錄, et suppose un lettré des Lí ou des Trần. L'auteur du

(1) Cette étude de Huber, sommaire d'une demi-page, est peut-être à reprendre.

(2) La tortue n'est au Tonkin qu'une variante du thème de l'arc : il en est d'autres où, comme au Fou-nan, c'est un génie qui procure l'arme merveilleuse. Cp p. ex. le *Siu Po wou tche* 續博物志 de Li Che 李石, des T'ang, k. 5, éd. des *Cent philosophes* (cp. Przyluski, *l. c.*, p. 279).

(3) Sur Vũ Quỳnh, v. no 91. Kiều Phú, *hiệu* Hiều-lễ 好禮, de Lạp-hạ 臘下, *h.* de Ninh-sơn 寧山 (auj. Yên-sơn 安山, Sơn-tây), fut docteur à 29 ans, la 6e an. *hồng-đức* (1475), avant Vũ-Quỳnh : cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 20 ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 安山, où l'on lit : 乃與唐安武瓊同撰嶺南摭怪.

Tiềm-đình (ci-après) est du même avis. M. H. Maspero, *Protectorat*, p. 584, n. 1 *Etudes*, I, p. 26, note), tout en reconnaissant que le *Trích quái* a subi à la fin du XV[e] siècle des remaniements inconnus, refuse à son texte aucune originalité, l'oppose au *Việt điện u linh tập* comme un recueil hagiographique à un recueil d'extraits d'histoires et pense qu'il est impossible de le dater plus haut que de la fin des Trần. Cette dernière estimation se fonde sur le fait que la 22[e] notice cite dans certains mss. la période *thiệu-phong* 紹豐 (1341-1357) de Trần Dụ tôn 陳裕宗. Mais cette notice sur le Champa dans d'autres mss. se prolonge de plusieurs folios, jusqu'aux années *hồng-đức* (1470-1497), période du remaniement ; les mss. qui s'arrêtent à *thiệu-phong* ne peuvent représenter la tradition originale (dans quelques-uns, la préface même de 1492 est mutilée). Le titre de la notice, 占城傳, et sa longueur extraordinaire, même si on la termine en *thiệu-phong*, relativement aux autres articles, décèlent une refaçon tardive, dont la notice originale ne forme que le début ; c'est le 夜叉王傳 des préfaces de *hồng-đức* et de certaines copies, précisément traduit par Ed. Huber dans l'étude signalée. L'ignorance de Vũ Quỳnh sur l'auteur est aussi en faveur d'une date plus haute. Les légendes communes au *Trích quái* et au *Toàn thư*, dénoncées par Ngô Thì-Sĩ (*Sử kí*, q. 1, f° 8), et manquantes au *Việt điện u linh tập*, indiquent pour le *Trích quái* une sorte d'originalité équivalente à celle du *Việt điện*. Il serait prématuré de préciser davantage.

Le *Trích quái* prêtait par nature aux altérations successives. Vũ Quỳnh dans sa préface avoue des corrections de caractères, la division en 2 q. et le titre de *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện* 列傳, mais contrairement à l'assertion de Lê Quí-Đôn et de Phan Huy-Chú et à la note des mss., il se défend d'avoir touché au reste, au rebours de Kiều-Phú qui se vante, en s'en excusant, d'avoir « colligé, ajouté ses propres idées, modifié et rectifié, discerné le faux passé pour éviter le ridicule futur, élagué et simplifié, pour rendre l'ouvrage commode et portatif, dans la boîte à mouchoir » ! 故愽旁考他書, 附以己意, 改而正之, 辨証於既往, 解嘲於將來, 又删煩就簡, 以便巾笥觀覽. La contamination avec le *Việt điện* est attestée par des recueils mixtes où demeurent les citations de ce dernier : un ms. du XIX[e] s. a un *Tục biên* 續編 *Lĩnh nam trích quái liệt truyện*, tiré du *Việt điện* (A. 1300 ; cp. dans le ms. A. 1200 la table du q. 3 signalé par Lê Quí-Đôn), « compilé par Nguyễn Nam-Kim 阮南金, *tự* Bách-luyện 百鍊, de Điều-Nham 條岩 ». L'auteur anonyme de *Lĩnh nam trích quái tiềm-đính* 僭訂 (ms. A. 1897), en 5 q., qui invoque Bùi Huy-Bích (p. 14, n. 6) justifie sa rédaction commentée expédiée en « cinq jours et cinq nuits », sur les doutes que lui inspiraient l'arrangement et le style, différent de celui de la seconde moitié du XV[e] s. Les légendes ajoutées sont fort nombreuses. La suite 續補 d'un ms. (A. 1300) comprend deux récits, le premier commençant par la date de 1721 et le dernier signé Vũ Khâm-Lân 武欽鄰, docteur de 1727, et daté de 1757. L'appendice d'une autre copie (A. 1920) contient la *correction*, par un Chinois nommé Tch'en Tsiun-ngan 鄭峻菴, de la légende du temple de Bạch-mã 白馬, vingtième de l'ancien *Việt điện* suivant les préfaces de *hồng-đức* (cf. n° 127). Nombre de mss. sont pourvus de notes modernes ; trois d'entre eux (A. 33, A. 749, A. 1920) ont eu leurs variantes relevées en 1911 par un lettré nommé Nguyễn Hàm-Chuẩn 阮咸準, dans un cahier intitulé : *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện khảo chính* 考正 (A. 750). (A. 33 porte au revers de la feuille de titre la date de 1697, 18[e] an. *chính-hòa*). Cp. Ngô Thì-Sĩ, *Việt sử tiêu án* ; *Sources*, n° 21 ; Nordemann, *Chrestomathie*, VIII, n° 31.

129. *Công dư tiệp kí* 公餘捷記 [*Simples récits des loisirs officiels*]. 1 q. Par Vũ Phương-Đề 武芳瑅.

Vũ Phương-Đề, *tự* Thuần-phủ 純甫, était de Mộ-trạch 慕澤, *h.* de Đường-an 唐安 (Hải-dương). Il fut docteur à 39 ans, la 2e an. *vĩnh-hựu* (1736), et devint lettré du Cabinet oriental (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 55; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安). Son livre est surtout un recueil de biographies géomantiques modernes, que l'auteur du *Bị khảo* n'a pas dédaigné (cf. no 37), et dont s'est servi aussi celui du *Đăng khoa lục sưu-giảng* (cf. *l. c.*). Phan Huy-Chú, q. 45, dit qu'il en comptait 43 en 12 sections : 1. 世家 Maisons héréditaires : 2. 名臣 Ministres célèbres ; 3. 名儒 Lettrés célèbres ; 4. 節義 Dévoués au devoir ; 5. 志氣 Hommes de volonté ; 6. 惡報 Méchants punis ; 7. 節婦 Femmes vertueuses ; 8. 歌女 Chanteuses ; 9. 神怪 Dieux et diables ; 10. 陰墳陽宅 Tombes et maisons ; 11. 名勝 Sites célèbres ; 12. 獸類 Animaux. Cet ouvrage n'est pas rare. L'EFEO. en a plusieurs copies, sans divisions marquées ; la meilleure (A. 44, 85 fos) a une préface de l'auteur à la 16e an. *cảnh-hưng* (1755) et un supplément 後編 ou 續編 (67 fos) par Trần Quí-Nha 陳貴衙, de Điền-trì 滇池, *h.* de Chí-linh 至靈 (Hải-dương), suivi d'un autre. Deux mss. de ma connaissance offrent une division en dix livres (1). Il a subi les vicissitudes des légendaires qui ont du succès : souvent recopié, retouché, grossi. Une refaçon récente porte le titre de *Nam* (ou Quốc 國) *thiên chân dị tập* 南天珍異集 ; elle est divisée en 2 q. de 70 et 65 notices avec une préf. anonyme de la 2e an. *khải-định* (1917). Il a de plus été confondu avec un autre recueil anonyme intitulé, selon les mss. (2), *Nam giao dị lục* 南交異錄 [*Etrangetés du Nan-kiao*] (3) ou [*Bản quốc*] *Dị văn lục* [本國] 異聞錄 (4) [*Histoires*

---

(1) M. N. Matsumoto 松本信廣 en a fait connaître un au Japon dans un article du *Minzoku gaku* 民俗學, V, déc. 1933, p. 1010-19 (老撾稚傳話), rapprochant la légende intitulée *Tảng thần mã Đinh thị dĩ khắc thắng nhất dư đồ* 葬神馬丁氏以克勝一輿圖 de la légende mongole étudiée par Imanishi Ryū 今西龍 dans les *Mélanges d'histoire offerts au prof. Naitō* 內藤士博頌壽記念史學論叢, 1930, p. 715 s. Cp. Tchong King-wen 鍾敬文, in *Minzokugaku kenkyu* 民族學研究, I, p. 143 s.

(2) J'ai de cet autre recueil une copie mêlée intitulée *Công dư tiệp kí*. Une seconde copie en ma possession est munie de notes et appendices tirés presqu'entièrement du *Thoái thực kí văn* de Trương Quốc-Dụng (cf. *Introd.*, p. 31, n. 4), dont la partie biographique est reproduite à la fin.

(3) Allusion au *Chou king*, 堯典, 5. Cp. *Mém. de Seu-ma Ts'ien*, de Chavannes, I, p. 45, n. 3.

(4) Il y a eu un *Dị văn kí* 異聞記 plus ancien, par Vũ Duy-Đoán 武維斷 docteur de la 2e an. *cảnh-trị*, 1664, à 44 ans (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 23 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安, etc.). Je ne l'ai pas vu. Un *Dị văn tạp lục* 異聞雜錄 plus récent est dû, d'après le ms. A. 1449, à un « M. Nguyễn, docteur, de Trung-hà, *h.* d'An-lạc, au Sơn-tây (auj. au Vĩnh-yên) », 山西安樂中河進士阮氏輯, qui serait ainsi Nguyễn Khắc-Cần 阮克勤, depuis Nguyễn Mại 勱, docteur de la 1re an. *tự-đức* (1848), à 32 ans, gouverneur 巡撫 du Hà-nội, tué à Cao-bằng la 21e an. (1868) par les pirates qu'il venait détruire (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 2, fo 1 ; *Liệt truyện*, 2e *tập*, q. 37, fos 2 b-3). Ces deux ouvrages ne disent pas qu'il ait rien composé, mais son recueil était une œuvre de jeunesse, antérieure à sa licence, i. e. à 1842, d'après la préf. de l'auteur en tête du ms. : 余少居於舉業見聞寡陋，中間自悔養親授徒之暇及外書偶得異聞可供記覽者錄之.... Le *Liệt truyện* semble confirmer en disant qu'il prit le deuil de ses parents la 9e an., 1856).

curieuses (*de notre pays*)], et qui contient une série de biographies légendaires ou anecdotiques de personnages vivant sous les Lê, suivie de quelque contes et légendes (ms. A. 1549) [1].

130. — *Truyền kì man lục* 傳奇漫錄 [*Vaste recueil de la transmission des merveilles*]. 4 q. Par Nguyễn Dữ 阮璵. Il imite en gros le recueil du *Tsien teng* 剪燈 du lettré yuan.

Le recueil est connu par une « réédition de l'exemplaire de Nguyễn Bích, au village de Liễu-tràng » (*h.* de Gia-lộc 嘉祿, Hải-dương) 柳橦社阮碧家重刋. Elle est datée du printemps de la 24e an. *cảnh-hưng* (1763) et intitulée : *Tân biên truyền kì man lục, tăng-bổ giải-âm tập-chú* 新編傳奇漫錄, 增補解音集註 [*Le truyền kì man lục nouvellement recueilli, et augmenté d'explications en langue parlée et d'une réunion de commentaires*]. La préface anonyme, simple notice biographique, précise que l'auteur était de Trường-tân 長津, *h.* de Gia-phúc 嘉福, au Hồng-*châu* 洪州 (auj. *h.* de Thanh-miện 青沔, Hải-dương), et fils aîné de Nguyễn Tường-Phiêu 阮翔縹, de Đỗ-tùng 杜松社 (auj. Đỗ-lâm 杜林), docteur de la 27e an. *hồng-đức*, 1496 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 46 ; le *Bị khảo*, Hải-dương, dit, Đoàn-tùng 段松, auj. Đoàn-lâm 段林, même *huyện*). Nguyễn Dữ vivait donc au début du XVIe siècle. Il ne fut que licencié 領鄉薦. Sous-préfet de Thanh-toàn 清泉 (au Bắc-ninh ?), il se retira pour soigner sa mère et dans cette retraite composa son livre à l'imitation du *Tsien teng sin houa* 翦燈新話, de Kiu Tsong-ki 瞿宗吉 [2]. Nguyễn Bỉnh Khiêm, maître de Nguyễn Dữ, aurait fait de nombreuses corrections à son recueil (*Công dư tiệp ki*, q. 10, Hist. de Nguyễn Bỉnh-Khiêm ; cp. *Nam thiên chân gi*, q. 1). Il comprend cinq histoires par livre : I, 1. 項王祠記, 2. 快州義婦傳, 3. 木綿樹傳, 4. 茶童降誕錄, 5. 西垣奇遇記 ; II, 6. 龍庭對訟錄, 7. 陶氏業冤記, 8. 傘圓祠判事錄, 9. 徐式僊婚錄, 10. 范子虛遊天曹錄 ; III, 11. 昌江妖怪錄, 12. 那山樵對錄, 13. 東潮廢寺錄, 14. 翠綃傳, 15. 沱江夜飲記 ; IV, 16. 南昌女子傳, 17. 李將軍傳, 18. 麗娘傳, 19.

---

(1) Un ouvrage qui n'est pas sans analogie avec ceux de cet article a été écrit vers le début du XIXe s. sous le titre de *Sơn-cư tạp thuật* 山居雜述, *Variétés de la montagne*, ou *de Sơn-cư*, en 3. q., recueil anonyme d'environ 150 contes, récits ou notices tirés des lectures de l'auteur anonyme (ms. A. 822). Il note dans sa préf. qu'il a habité huit années Đan-sơn (h. de Đan-phượng 丹鳳, Hà-đông) et assisté de là aux révolutions du siècle : 拙寓居丹山八年適值變滄桑, etc., qui ne peuvent être que les troubles tây-sơn. Dans un de ses récits (人異) il dit en effet encore qu'il était jeune la 20e an. *cảnh-hưng* (1759) : 景興己卯… 余時少…, et dans un autre (賢母), que Nguyễn Vịnh 阮倴, docteur de la 4e an. *phúc-thái* (1646), originaire de Lam-kiều 藍橋 (auj. Lam-hà 藍河), *h.* de Hoằng-hóa 弘化, au Thanh-hóa (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 156 ; *Bị khảo*, Thanh-hóa, 弘化), était son compatriote : 吾鄉阮參政公倴.. Ailleurs (一鏡照三王) il cite d'abord un *Tục tiệp ki* 續捷記.

(2) Entendez Kiu Yeou 瞿佑, ou 祐, du début des Ming et non des Yuan selon Lê Quí-Đôn, *tseu* Tsong-ki ; son *Tsien teng sin houa* a 2 ou 4 k. suivant les éditions ; v. les catal. jap. : Naikoku, Univ. imp., etc. Cp. *Sources*, no 123.

金華話話記, 20. 夜义部帥錄. Ces contes sont modernes. Ils ont parfois pour héros des personnages historiques, par ex.: 1 (Hồ Tôn-Thốc, nº 62), 15 (Trần Phê-đề et Hồ Quí-Li), 17 (Li Hữu-Chi 李友之, général de Trần Giản-Định 陳簡定); parfois leur anecdote est rapporté à une date plus ou moins précise : 11 (*thiệu-bình* 紹平, 1434-1439), 18 (fin des Trần); quelques thèmes anciens y figurent en habits modernes: 3 et 5 (divinités des arbres), 6 (dragon 蛟 ravisseur), etc. (version vulgaire de 5, 9, 15, 16, 20 dans Edm. Nordemann, *Chrestomathie annamite*, p. VIII et nº 34). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45; *Sources*, nº 82.

Phan Huy-Chú, q. 45, mentionne deux imitations :

1. Le *Tục Truyền kì* 續傳奇 [*Suite de la transmission des merveilles*], en 1 q., avec six histoires : 1. 碧溝奇遇, 2. 海口靈祠, 3. 雲葛神女, 4. 橫山僊辰, 5. 安邑烈女, 6. 義犬屈猫. Phan Huy-Chú, l. c., les attribue toutes six à la dame lettrée *Nguyễn* Thị-Điểm 阮氏點 (ci-après), mais le *Tạp biên*, q. 5, 5ᵉ an. *bảo-thái* (1724), affirme qu'elle n'en composa que trois, que certaines copies du *Tạp biên* donnent comme les histoires 2, 3 et 5 et qui se trouvent en effet les premières de l'édition de la 10ᵉ an. *gia-long* (1811). Cette édition porte les indications suivantes : *Truyền kì tân phả* 傳奇新譜, par la dame Đoàn, *hiệu* Hồng-hà 紅霞段夫人著, de Văn-giang 文江, avec les critiques 批評 de son frère, *hiệu* Tuyết-am 雪庵, *tự* Đạm-như-phủ 淡如甫 (impr. au Lạc-thiện-đường 樂善堂) (1). Sur la dame Đoàn, les renseignements sont contradictoires. D'après le *Nam thiên chân gị*, q. 2, notice sur *Nguyễn* Thị-Điểm, elle « était sœur cadette de Nguyễn Trác-Luân, élève du Collège royal, de Đường-hào, au Hải-dương », 海陽唐豪監生阮卓倫之妹也; or d'après le *Đăng khoa lục*, q. 3, fº 47*b*, Nguyễn Trác-Luân, docteur de la 2ᵉ an. *bảo-thái* (1721), était de Bình-lao 平牢, *h.* de Cẩm-giang 錦江 (Hải-dương; cp. *Bị khảo*, Hải-dương, 錦江; *Đăng khoa lục sưu-giảng*, notice sur Nguyễn Trác-Luân). D'autre part, le *Tạp biên*, q. 5, notice sur *Đoàn* 段 Thị-Điểm, en fait la sœur cadette de Đoàn Luân 段輪, reçu premier de la province de Bắc-giang, et originaire de Hiền-phạm 憲範, *h.* de Văn-giang 文江 (Bắc-ninh); mais les *Đăng khoa lục* semblent l'ignorer. Le même *Tạp biên*, et la notice de *Nguyễn* Thị-Điểm dans un ms. anonyme (A. 989, titre factice : 本國記事), raconte qu'en l'an. *quí-mão* 癸卯 de Lê Dụ tôn 黎裕宗 (1723), à la venue de l'ambassade chinoise, le roi lui ordonna de se déguiser en boutiquière, avec Nguyễn Quỳnh 阮瓊, autre lettré, en batelier, pour en faire accroire, suivant l'usage (2), sur la civilisation de son pays, 以誇我國

---

(1) Elle a 69 fºˢ pour les histoires 1-3 et 5, plus 23 fºˢ d'appendice pour deux histoires intitulées 松柏說話 et 龍虎鬪奇記, qui tiennent la place des titres 4 et 6 de Phan Huy-Chú. Le nom de la dame Đoàn n'apparaît en sous-titre que pour les histoires 2 et 5; les autres sont anonymes à cet endroit. On a vu nº 114 que Đặng Trần-Côn passe pour l'auteur d'un *Bích câu kì ngộ*, mais rien n'indique autrement que celui-ci lui appartienne, et il s'agit d'un thème assez populaire, puisqu'on le retrouve, sous le même titre, dans un recueil de documents comme le ms. A. 845 (176 fºˢ) et dans une brochure en *chữ-nôm* et en *lục-bát* imprimée à Hanoi la 26ᵉ an. *tự-đức*, 1873 (錦文堂, 14 fºˢ), l'un et l'autre anonymes. Cp. le résumé en *quốc-ngữ* dans la *Chrestomathie* de NORDEMANN, nº 41, et l'adaptation en français dans la *Rev. indoch.*, XXXI, 1919, p. 1-21.

(2) Cf. p. ex., en plus des rapports chinois dont celui de Song Kao 宋鎬 est le plus connu (*BEFEO.*, X, 668 s.), le *Tục biên*, 22ᵉ *cảnh-hưng*, 12ᵉ mois (début de 1762).

之奇才. Le *Nam thiên chân gị* place l'historiette en *long-đức* 龍德 (1732-1735), sous Lê Thuần tôn 黎純宗, et la change : elle y attend déguisée à la porte principale 端門 de la citadelle et l'ambassadeur chinois lui adresse une grivoiserie à quoi elle fait une réplique dont le second sens rappelle la réponse du géomètre à l'homme aux quarante écus (chap. VII) sur le berceau de l'âme d'un cardinal (¹). Elle épousa comme femme seconde Nguyễn Phiên 阮翻, docteur de la 11ᵉ an. *vĩnh-thịnh*, 1715, auteur d'un itinéraire en vers, le *Sứ Hoa thi tập* 使華詩集 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fᵒ 45 ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉).

2. — *Le Truyền văn tân lục* 傳聞新錄 [*Nouveau recueil de choses apprises par tradition*], en 1 q., par le « candidat docteur Nguyễn Diễn-trai » 貢士阮演齋. Phan Huy-Chú dit qu'il a treize histoires extraordinaires et en désigne deux : sur Nguyễn Hiền 阮賢, docteur de Dương-hà 陽阿 (Nam-định) la 16ᵉ an. *thiên-ứng-chính-bình*, 1247 (*Đăng khoa lục*, 首, fᵒ 3), et Vũ Công-Tể 武公宰, docteur de Hải-bồi 海貝 (Phúc-yên) la 14ᵉ *vĩnh-thịnh*, 1718 (*id.*, q. 3, fᵒ 45*b*) (²).

Dans un style différent, on peut nommer encore, sous les Nguyễn, le *Tang thương ngẫu lục* 桑滄 (³) 偶錄 [*Recueil des vicissitudes imprévues*], en 2 q., de 40 et 50 historiettes merveilleuses, par Phạm Đình-Hổ 范廷琥, *tự* Tùng-niên 松年 ou Bỉnh-trực 秉直, *hiệu* Đông-giã-tiều 東野樵, et Nguyễn Án 阮案, *tự* Kính-phủ 敬甫, *hiệu* Ngu-hồ 愚湖, édité et imprimé 奉檢, 校鐫 (la feuille de titre a : 新鐫) en *bính-thân* 丙申 (1896), avec préface par Phùng Dực 馮翼, *hiệu* Bằng-sồ 鵬雛 et Tam-an-đình chủ-nhân 三安亭主人, et Đỗ Văn-Tâm 杜文心, *tự* Ngọc-hiên 玉軒, *hiệu* Gia-xuyên 家川, docteur de 1880 et gouverneur du Hải-dương — Quảng-yên. Une deuxième préface, de la même année 1896, est signée Kiều Oánh-Mậu 喬瑩懋. — Nguyễn Án, de Du-lâm 榆林 (Bắc-ninh), sous-préfet de Tiên-minh 先明 (édition), était licencié de la 6ᵉ an. *gia-long*, 1807 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 1, fᵒ 17). Phạm Đình-Hổ était de Đan-loan 丹巒 (Hải-dương) d'après l'édition, ou de Đường-an 唐安 (auj. Năng-an 能安, Hải-dương) d'après les *Liệt truyện*, 2ᵉ *tập*, q. 25, fᵒ 7, où se trouve sa biographie : Lettré de la fin des Lê, il vécut retiré, adonné à l'étude, jusqu'à ce que le roi Minh-mạng le découvrit en 1821, dans une inspection au nord. Il fut nommé *hành-tẩu* 行走, puis démissionna. La 7ᵉ an. *minh-mạng* (1826), il fut rappelé comme compilateur, puis *thừa-chỉ* 承旨 de l'Académie et recteur du Collège royal ; mais il prit l'année suivante un congé de maladie et démissionna. Il reprit ensuite son poste

---

(¹) 正使見而戲云. 安南一寸地不知幾人耕. 氏點應云. 北朝兩大夫皆由此途出. 正使慙滿面. Le sens primaire est l'examen, par où les plus hauts mandarins ont dû passer aussi.

(²) L'EFEO. a deux copies (A. 2190, A. 2315) d'un petit recueil intitulé : *Tân truyền kì lục* 新傳奇錄. Il ne contient que deux récits : 1. 貧家義犬傳, 2. 羽虫角勝記, avec une préf. anonyme l'attribuant à Phạm Quí-Thích 范貴適, docteur de la 40ᵉ an. *cảnh-hưng*, 1779 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fᵒ 67 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安), et non de *vĩnh-thịnh* (1705-1719), suivant ladite préf. Retiré sous les Tây-sơn, et honteux de les voir servis par d'anciens docteurs des Lê, il y fit allusion dans cet écrit, qui ne serait pas sorti de sa famille, d'où sa rareté.

(³) On dit plutôt : 滄桑 ou 滄海桑田 (cf. le *Chen sien tchouan* 神仙傳, Ma-kou 麻姑), mais l'expression 桑海 se trouve aussi (cf. Li Chang-yin 李商隱, k. 1, ap. *Ts'iuan T'ang che*).

et l'occupa longtemps ; il devint lettré du roi 侍講學士. Le texte dit qu'il mourut à plus de 70 ans, peu après s'être retiré, « la 30e année » ; peut-être faut-il lire : 20e (1839) ; il serait né en ce cas en 1770). Il écrivit beaucoup dans ses retraites (1).

131. — *An-nam nhất-thống chí* 安南一統志 [*L'Annam unifié*]. Par Ngô Thì-Chí 吳時偨 (2), licencié de Thanh-oai 青威中塲 (auj. au Hà-đông).

Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, ajoute que l'ouvrage est en 1 q. L'EFEO. en a deux copies mss. en 7 *hồi* 回 ou chap. (A. 22, 259 fos ; A. 2224, 84 fos), nombre confirmé par le *Ngô gia thế phả*. On ne le trouve pas ordinairement dans le recueil ms. de la famille Ngô, *Ngô gia văn phái*. C'est un roman sur l'époque de Trịnh Sâm jusqu'à la fin des Trịnh. Une suite, chap. 8-17, le conduit de l'exil du dernier roi Lê à son enterrement à Bàn-thạch 盤石 (Thanh-hóa). D'après le *Ngô gia thế phả*, Ngô Du 吳悠 en aurait composé 7 chap. ; il a une préf. anonyme. Il en existe une polycopie faite en 1899 par Nguyễn Hữu-Thường 阮有常, commis à la Résidence supérieure du Tonkin, gd 8° 216 p. ; l'auteur y est appelé Ngô Thì-Thiến 吳時倩 : faut-il y voir celui des 4 derniers chap. ? — Ngô Thì-Chí, *tự* Học-tốn 學遜, *hiệu* Uyên-mật 淵密, mandarin de la fin des Lê, suivit le dernier roi Lê en fuite à Chí-linh 至靈 (Hải-dương). Il lui présenta un plan de restauration. Le roi l'envoya à Lạng-sơn réunir les tributaires. Arrivé à Phượng-nhãn 鳳眼 (au Bắc-giang actuel), étant malade, il demanda un congé, et mourut peu après à Gia-bình 嘉平 (Bắc-ninh). Il a laissé, outre son roman, quelques recueils de vers et de proses : *Học phi tập* 學飛集, *Văn thi tập* 文詩集, *Hào-mân khoa sở* 號旻科疏, *Tân đàm tâm kính* 新曇心鏡 (*Ngô gia thế phả*, *Ngô gia văn phái*). — Ngô Du, *tự* Trưng-phủ 徵甫 *hiệu* Văn-bác 文博, était neveu de Ngô Thì-Sĩ (n° 30, § VI, p. 66, n. 3). Il ne fut pas licencié, mais promu par ordre pour ses talents, 以舉茂蘊, et servit jusqu'au poste de directeur des écoles 學政 du Hải-dương. Il mourut à 69 ans. Ses recueils de vers et de proses sont dans le *Ngô gia văn phái*, sa notice dans le *Ngô gia thế phải*.

---

(1) 1. *Lê triều hội điển* 黎朝會典, 2 q. (cp. ms. A. 52, sans auteur ni date, divisé, non en q., mais d'après les 6 ministères, et détaillé pour la fin des Lê). — 2. *Bang giao điển lệ* 邦交典例, 1 q. — 3. *Cảnh-hưng tân-tị sách-phong sứ-quán thư giản chư tập* 景興辛已冊封使館書柬諸集, recueil des missives de l'hôtel des ambassadeurs de Chine, porteurs de diplômes en *cảnh-hưng* (1740 s.). — 4. *An-nam chí* 安南志. — 5. *Ô châu lục* 烏州錄. — 6. *Nhật-dụng thường đàm* 日用常談 (l'EFEO. en a une édition de la 18e an. *thành-thái*, 1906, petite encyclopédie des familles, 52 fos). — 7. *Hi kinh chắc-lí chư thư* 羲經測蠡諸書 [*Vues modestes sur le* Yi king] (mss. A. 1182, A. 1388, A. 1420, avec fig.). — Il composa aussi, d'après la même biographie, pour le gouverneur du Tonkin, un itinéraire au Ai-lao 哀牢使程 et une carte du Đại-man (Cambodge), 大蠻國地圖.

(2) J'ai sous les yeux trois copies du *Lịch triều hiến-chương loại chí*, q. 45, qui attribuent ce roman respectivement à Ngô Thì-Sĩ, Ngô Thì-Nhiệm (*supra* p. 72, n. 2) et Ngô Thì-Chí. Confusion de scribes. Il n'est ni de Ngô Thì-Sĩ ni de son fils Ngô Thì-Nhiệm, et ce n'est pas une géographie, comme son titre et l'absence de toute notice dans Phan Huy-Chú l'ont fait croire (cp. H. Maspero, *Protectorat*, in *BEFEO.*, X, p. 542). Il n'a de commun que le titre avec la liste géographique des *Sources*, n° 51. On peut lui rapprocher le *Hoàng Việt long-hưng chí* 皇越龍興誌, autre romam historique, en 34 chap., d'un membre de la famile Ngô, Ngô Giáp-Đậu 吳甲豆 (préf. de 1890).

132. — *Chu Dịch quốc-âm giải-nghĩa* 周易國音解義 [*Explication en annamite du* Yi king]. 2 q. Par Đặng Thái-Phương 鄧泰芳.

L'auteur était de Bật-viễn 弼遠, *h.* de Nghi-xuân 宜春 (Hà-tĩnh). Bien que *hoành-từ* 宏詞 à 22 ans, il ne figure pas dans le *Đăng khoa lục* ni le *Bị khảo*; mais il fut contemporain de Nguyễn Kiều 阮翹, *hiệu* Hiệu-hiên 浩軒, docteur de la 11e an. *vĩnh-thịnh*, 1715 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 45; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉), qui écrivit pour son livre une préface la 11e an. *cảnh-hưng* (1750), et de Vũ Khâm-Lân 武欽鄰, d'abord Vũ Khâm-Thận 慎, *hiệu* Di-trai 頤齋, docteur de la 8e an. *bảo-thái*, 1727 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 51; *Bị khảo*, Hải-dương, 四岐), qui en écrivit une autre la 18e an. (1757). Ces deux préfaces sont en abrégé dans Phan Huy-Chú, q. 42, et en entier dans la réédition de la 14e an. *gia-long* (1815), munie aussi d'une nouvelle préface par Phạm Qui-Thích 范貴適 (cf. no 130, n.) à Thăng-long (Hanoi), au Tích-thiện đường 積善堂 (2 vol., 91 et 92 fos; AB. 29). La deuxième préface dit que Đặng Thái-Phương vint comme conseiller 參議 au Sơn-nam l'an. *qui-hợi* 癸亥 (1743) et qu'il avait déjà près de 70 ans à cette époque. Son œuvre, d'après la réédition signalée, reproduit le texte du *Yi king* dans la moitié supérieure des fos, avec des notes en *chữ-nôm*, et l'accompagne dans la moitié inférieure d'un commentaire perpétuel en *chữ-nôm*. Son titre dans cette réédition est: *Chu Dịch quốc-âm ca* 周易國音歌. Les préfaces de 1757 et de 1815 en donnent un troisième: *Chu Dịch quốc âm quyết* 訣, qui fut peut-être l'original (1).

133. — *Tính-lí toản-yếu* 性理纂要 [*Précis du* sing-li]. 2 q. — *Tứ thư ngũ kinh toản-yếu* 四書五經纂要 [*Précis des quatre livres et des cinq classiques*]. 15 q. — Par Nguyễn Huy-Oánh 阮輝僼.

Sur Nguyễn Huy-Oánh, cf. no 116. Ces deux précis des classiques et du confucéisme des Song, assez sommaires selon Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*, ont été imprimés (*Thi tuyển*). Il existe plusieurs *Abrégés* 節要 annamites de ce genre. Un *Tính-lí tiết-yếu* 性理節要 en 5 q., par un « M. Bùi », 裴氏原本, « regravé » 新鐫 la 4e an. *thiệu-trị* (1844), porte l'indication: 附錄阮探花正本, mais il n'a pas d'appendice. Peut-être lui a-t-on emprunté dans le corps de l'*Abrégé*, exposé par articles (AC. 5).

134. — *Bùi gia huấn hài* 裴家訓孩. [*L'instruction des enfants de M. Bùi*]. 2 q. Par Bùi Dương-Lịch 裴楊瓑.

Bùi Dương-Lịch, d'An-toàn 安全, *h.* de La-sơn 羅山, au Nghệ-an (auj. *phủ* de Đức-thọ 德壽 au Hà-tĩnh), fut à 30 ans un des derniers docteurs des Lê, la 1re an. *chiêu-thống* (1787); les troubles du pays le privèrent du retour triomphal d'usage dans son village. Il ne servit pas les Tây-sơn. Il vécut plus de 70 ans (*Bị khảo*, Nghệ-an, 羅山; cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 69). La préf. de son *Instruction*, écrite à l'école du village de Thịnh-quang 盛光坊熟舍, à Thăng-long *thành* 昇龍城

(1) Le *Chu Dịch quốc-âm giải-nghĩa bí truyện* 周易國音解義秘傳 (ms. A. 136, 104 fos), explication du *Yi king* par demandes et réponses, en chinois, avec quelques expressions en *chữ-nôm*, est un autre ouvrage, anonyme et sans lieu ni date.

(Hanoi), est datée du 2[e] mois du printemps de l'an. de l'examen (1787). Cet ouvrage est un exposé confucéen imité de Tchou tseu, qu'il cite. Le texte principal est rimé. Il est muni d'un commentaire perpétuel et de notes marginales. L'édition, de l'époque, est belle, en 2 q. de 289 et 1-131 f[os] (Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, indique à tort un seul q.). Bùi Dương-Lịch fut recteur 督學 au Nghệ-an, d'après une préf. qu'il écrivit la 10[e] an. *gia-long* (1811) au recueil *Che-ying t'ang che tsi* 拾英堂詩集, par Wou Jou 吳汝(山甫) : son nom personnel y est orthographié 楊瀝 et suivi de son *tự* : Tồn-thành 存誠. Une autre préface de lui, au *Thanh-hóa Vĩnh-lộc huyện chí* 清化永祿縣志 de Lưu Công-Đạo 劉公道 (ms. A. 690), nous donne ses *hiệu* : Tồn-trai 存齋 et Thạch-phủ 石父. Il est l'auteur du *Nghệ-an ki* (sur lequel *Introd.*, p. 14).

135. — *Tam Tạng kinh* 三藏經 [*Les Trois Trésors*]. 4826 k. Nguyễn Đạo-Thanh 阮道清, ambassadeur des Lí, alla chez les Song demander cet ouvrage. A son retour, le roi Lí Thái-tổ 李太祖 ordonna aux lettrés 諸儒 de l'expliquer.

Le *Việt sử lược*, q. 2, s. a., 1018 (9[e] *thuận-thiên* 順天), rapporte le fait : 使阮清道如宋求三藏經得之, et le *Toàn thư* en donne le détail : « En été, le 6[e] mois (juil.-août 1018), [le roi] envoya les secrétaires auxiliaires Nguyễn Đạo-Thanh et Phạm Hạc chez les Song demander le *Tripiṭaka* », 夏六月遣員外郎阮道清范鶴如宋乞三藏經 ; « en automne, le 9[e] mois (sept.-oct. 1020), l'ambassadeur Nguyễn Đạo-Thanh revint avec le *Tripiṭaka* ; [le roi] chargea le supérieur Phi-chí d'aller à sa rencontre à Kouang-tcheou », 秋九月阮道清使回得三藏經, 詔僧統費智往廣州迎之 (q. 2, f[o] 8*b*) ; « en automne, le 9[e] mois (sept.-oct. 1023), [le roi] fit copier le *Tripiṭaka* pour le conserver au Đại-hưng *tạng* (1) », 秋九月詔寫三藏經留于大興藏 (f[o] 9*b*). Au nom de l'ambassadeur près, dont les deux caractères sont inversés dans l'un ou l'autre ouvrage, les deux textes se confirment ; mais ils s'opposent à une autre série de textes qui semblent remonter au *Song houei yao* 宋會要, chap. sur le Kiao-tche 交趾 (k. 453 d'après T'ang Tchong 湯中, *Song houei yao yen-kieou* 宋會要研究, Changhai, 1932, p. 118), *s. a.* (2[e] *yuan-hi* 元喜, ou *t'ien-hi* 天喜) : « Le 5[e] mois, [l'empereur Tchen tsong] donna [à Lí Công-Uẩn 李公蘊] le *Canon taoïque* suivant sa demande », 五月賜道藏經從其請也, texte répété avec des variantes insignifiantes dans l'*An-nam chí-lược*, q. 12, f[o] 2*b*, le *Yue kiao chou*, k. 4, s. a., et le *Ngan-nan tche yuan*, k. 3, p. 192. Ces quatre ouvrages mentionnent le don du *Ta tsang king* 大藏經 en 1014 et, sauf le *Ngan-nan tche yuan*, en 1010. M. Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 214, suggère que peut-être l'ambassade de 1018 rapportait les deux Canons ; mais il serait étrange qu'on n'eût nommé que le second ; d'autres ambassades pour le *Tripiṭaka* ont d'ailleurs suivi (Demiéville, *l. c.*, p. 215). Par ailleurs, s'il s'agissait d'une erreur graphique, on vient de voir qu'elle remonterait fort haut. Le *Song che.*, k. 8 *sub fine* et k. 488, ne note que les ambassades sans parler de *Canon*. Cp. n[o] suiv.

---

(1) En 1036 (3[e] an. *thông-thụy* 通瑞), nouvelle copie d'un nouvel exemplaire, le 大藏經 acquis en 1034 et conservé au Trùng-hưng *tạng* 重興藏 (*Toàn thư*, q. 2, f[o] 24*b*).

136. — *Đại Tạng kinh* 大藏經 [*Le grand Trésor*]. 2565 k. Trần Khắc-Dụng 陳克用 l'acquit en ambassade chez les Yuan.

Toàn thư, q. f° 6, 3 (3e an. *hưng-long*) : « Le 1er jour du 2e mois (16 fév. 1295), au printemps, arriva Siao T'ai-Teng, ambassadeur des Yuan. Le roi envoya Trần Khắc-Dụng et Phạm Thảo, secrétaires auxilaires du palais, recevoir un exemplaire du Canon complet. A leur retour, il fut conservé au *phủ* de Thiên-trường (Tức-mặc 即墨, Nam-định), et on le reproduisit par la gravure », 春二月朔元使蕭泰登來, 帝遣內員外郎陳克用范討借行收得大藏經部. 回留天長府副本刊行. L'*An-nam chí-lược*, q. 14, f° 10, ne connait pas Phạm Thảo et nomme Nguyễn Mạnh-Hiên 阮孟憲, comme premier ambassadeur : requête de Trần Anh tôn 陳英宗, q. 6, f° 6 ; récit de Siao T'ai-Teng, q. 3, f° 5*b*. Cp. Demiéville, *l. c.*, p. 215-216. Plus conséquent que Lê Quí-Đôn, Phan Huy-Chú n'a pas admis dans sa bibliographie les collections du *Tripiṭaka* (cp. n° 135) qui n'ont, bien entendu, rien d'annamite.

137. — *Pháp sự trai nghi* 法事齋儀 [*Les cérémonies du jeûne dans le service bouddhique*]. 1 q. Par le bonze Huệ-sinh 惠生, de Phù-liệt 扶烈 de l'est, *h.* de Thanh-trì 青池, Hà-đông.

Huệ-sinh dans le siècle avait noms Lâm Khu 林樞 ; d'une famille originaire de Trà-sơn 茶山, *h.* de Vũ-an 武安. Il était habile écrivain calligraphe et peintre ; dans ses loisirs d'étudiant confucéen, il dévorait les livres bouddhiques et à six ou neuf ans il devint novice ; sa renommée attira l'attention de Lí Thái tôn 李太宗, qui le nomma officiant du palais 內供奉僧, puis directeur des affaires bouddhiques 都僧錄 ; Lí Thánh tôn 李聖宗 le fit directeur général du quartier de gauche, 左街都僧統, et marquis ; il appartint au temple de Vạn-tuế 萬歲寺, à Thăng-long 昇龍 (Hanoi) et mourut « la 5e an. *gia-khánh* 嘉慶, *giáp-thìn* 甲辰 » du cycle, c'est-à-dire en 1063, 5e an. *chương-thánh-gia-khánh* 彰聖嘉慶, ou 1064, *giáp-thìn* du cycle. Il avait composé, en plus du *Pháp sự trai nghi*, des inscriptions pour quelques temples du Tiên-du 仙遊 et du Vũ-ninh 武寧 (au Bắc-ninh), et un hymnaire qui fut publié (*Thuyền uyển*, 13e génér.). Son œuvre semble perdue. Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*.

138. — *Dược sư thập-nhị nguyện văn* 藥師十二願文 [*Les douze vœux du Bhaiṣajyaguru*]. 1 q. Par le bonze Viên-chiếu 圓照, de Long-đàm 龍潭 (auj. Thanh-trì 青池, Hà-đông).

D'après le *Thuyền uyển tập anh*, 1er tableau, 7e génération, Viên-chiếu était neveu de la reine Linh-Cảm 靈感 et s'appelait dans le monde Mai Trực 梅直 ; il fut du temple Cát-tường 吉祥 et mourut à 92 ans vers la fin de l'an 1090 (9e mois de la 6e an. *quảng-hựu* 廣祐) ; Lí Nhân tôn aurait fait présenter le ms. du *Dược sư thập-nhị nguyện văn* par son ambassadeur à Tche tsong des Song : 李仁宗皇帝以其藁附使達于哲宗 (f° 15*b* ; il y eut au moins trois ambassades à cet empereur : 1087, 1091, 1095, *Song che*, k. 17, f° 3*b*, 7 ; k. 18, f° 2*b*). Sur les autres œuvres de Viên-chiếu, voici le passage du *Thuyền uyển*, f° 16 : 有讚圓覺經十二菩薩行修證道場及參徒顯決一卷今行于世. Cp. *An-nam chí-lược*, k. 15, f° 7 ; *Ngan-nan tche yuan*, k. 3, p. 209 ; Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine* ; *BEFEO.*, XXXII, p. 246.

139. — *Tham đồ hiển quyết* 參徒顯決 (1) [*Arcanes révélés aux disciples*]. 1 q. Par le bonze Viên-chiếu 圓照.

Cf. le nº 138. La notice sur Viên-chiếu de l'*Annam chí-lược*, q. 15, fº 7, non traduite par Sainson (*Mém. sur l'Ann.*, p. 521), se borne à donner cet échantillon du livre : « Un jour qu'ils étaient assis en rangs devant la salle, un bonze lui demanda soudain ce que c'était qu'un Saint, et qu'un Buddha. Il répondit :

Au bas des haies le chrysanthème d'automne,
Sur les branches le cerisier du printemps. »

一日堂前坐次,勿有僧問佛之與聖,其義云何,日,籬下重陽菊,枝頭淑氣櫻.

140. — *Tăng gia tạp lục* 僧家雜錄 [*Recueil des bonzes*]. 50 q. Par le bonze Bảo-giác 錄寶. — *Chư Phật tích duyên* 諸佛緣跡 [*Marques et causes des Buddha*]. 30 q. Par le même, sur l'ordre de Lí Nhân tôn 李仁宗.

Le *Thuyền uyển*, 2e tabl. 18e génér. dit que le premier recueil avait plus de cinquante livres et le second, plus de trente. Sur l'auteur cf. nº 41. Phan Huy-Chú, q. 45, reproduit Lê Quí-Đôn.

141. — *Thích đạo khoa-giáo* 釋道科敎 [*L'instruction bouddhique*]. 1 q. Par le bonze Thường-chiếu 常照, de Ninh-hương 寧鄉.

Suivant le *Thuyền uyển*, 2e tabl., 12e génér., Thường-chiếu était d'une famille Phạm 范 et du *hương* de Phù-ninh 扶寧鄉 (Phú-thọ) ; il servit d'abord à la cour de Lí Cao tôn 李高宗, puis entra en religion ; il appartint au temple de Lục-tổ 六祖寺, du *hương* de Dịch-bảng 驛牓, au phủ de Thiên-đức 天德 (auj. Tiêu-sơn 蕉山, *h.* de Yên-phong 安豐, Bắc-ninh) ; il mourut « le 24 du 9e mois de la 2e an. *thiên-gia-bảo-hựu* » 天嘉寶祐 (fin oct. 1203). Le *Thuyền uyển* ne dit rien du *Thích đạo khoa-giáo* (cp. nº suiv.). Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine* ; *BEFEO.*, XXXII, p. 251.

142. — *Nam tôn tư pháp đồ* 南宗嗣法圖 [*Tableau de la succession de la Loi dans l'école du Sud*]. 1 q. Par le même.

Cette histoire perdue du bouddhisme annamite est le seul ouvrage de Thường-chiếu mentionné dans la notice du *Thuyền uyển* (cp. nº 145). Phan Huy-Chú qui, comme Lê Quí-Đôn, enregistre ensemble les deux livres du bonze, signale en plus, sans préciser, une préface de Lương Thế-Vinh 梁世榮, premier docteur de la 4e an. *quang-thuận*, 1463 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fº 10b ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 天本). On trouve deux citations du *Nam tôn* dans l'actuel *Thuyền uyển* (A, fos 51, 53b ; B, fos 45, 48).

143. — *Khóa hư lục* 課虛錄 [*Exercices du Vide*]. 1 q. Par Trần Thái-tôn 陳太宗.

---

(1) Var. : 訣 (*An-nam chí-lược*).

Cet ouvrage est aussi désigné sous le titre de *Khóa hư tập* 集. Trần Thái tôn l'écrivit après avoir abdiqué, dans sa retraite dhyānique, i. e., entre 1258 et 1277. Cf. Ngô Thì-Sĩ, *Việt Sử tiêu án* (nº 30, § VI, p. 66), Trần Thái tôn *in fine*; Phan Huy-Chú, q. 45, fº 1 ; cp. la note du *Sử kí*, q. 5, fº 49 (5ᵉ an. *bảo-phù*). On trouve plusieurs éditions de temples (A. 1531, AB. 367) d'un ouvrage de ce titre formellement attribué à Trần Thái tôn : il est divisé en 3 q. d'une quarantaine de fºˢ, avec une préface de la 21ᵉ an. *minh-mạng* (1840) par le *tổng-đốc* 總督 Nguyễn Thận-hiên 阮愼軒, nom bouddhique Đại-phương 大方, et une explication en *chữ-nôm* par le bonze An-thiền 安禪, du temple du Đại-giác 大覺禪寺. Thận-hiên est un *hiệu* ; il s'agit peut-être de Nguyễn Đăng-Giai 阮登楷 dont la biographie est dans les *Liệt truyện*, 2ᵉ tập, q. 13 (v. notamment fºˢ 7 et 11). Un ms. du même texte à l'EFEO. (AB. 268) a une préf. anonyme datée de la 5ᵉ an. *long-đức* (1734) et une explication également en *chữ-nôm* par le bonze Tuệ-tĩnh 慧靜 (cp. nº 153). La préf. du gouverneur Nguyễn glose le titre de cette manière : 心當虛也,時不可虛也,而功課尤不可時刻虛也.

144. — *Pháp sự tân văn* 法事新文 [*Nouvelles formules (de prières) pour le service bouddhique*]. 1 q. Revu et imprimé par les lettrés sur l'ordre de Trần Anh tôn 陳英宗, la 7ᵉ an. *hưng-long* 興隆 (1299).

Le *Toàn thư*, q. 6, fº 8, fournit un titre un peu différent : 佛教法事道場 (lieux de culte) 新文, et ne parle pas d'impression (cf. nº 7). Le *Cương-mục*, q. 8, fº 30, a sauté trois caractères, et la traduction de *BEFEO.*, XXXII, p. 263, en conséquence est fausse. Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*.

145. — *Thuyền uyển tập anh* 禪苑集英 [*Florilège du jardin du dhyāna*]. Par un auteur des Trần. Il traite des religieux éminents depuis les T'ang et les Song en passant par les Đinh et les premiers Lê jusqu'aux Lí et aux Trần.

Cette *Fleur des saints* est aujourd'hui connue par deux éditions récentes portant des titres variés. Les deux exemplaires de l'EFEO. en ont chacun deux : A (A. 2670), *Thuyền uyển tập anh* (préf. ; fºˢ 16*b*, 44, 61, 70*b* ; 73 : postf.) et *Thuyền uyển tập anh ngữ lục* 語錄 (fº 4) ; B (A. 1782), *Đại Nam thuyền uyển truyền đăng tập lục* 大南禪苑傳燈輯錄 (fº 1) et *Thuyền uyển truyền đăng lục* 禪苑傳燈錄 (marges et fº 65 final). Ils appartiennent à deux éditions différentes, peu soignées, du même texte, présentées l'une et l'autre comme des rééditions : 重鐫, 重刻. A indique un 1ᵉʳ livre, 卷上, au fº 4 ; un dernier livre, 卷下終, au fº 72*b*, et n'en indique aucun aux divisions antérieures (fºˢ 16*b*, etc.). B n'indique en tout qu'un 1ᵉʳ livre : 卷上 (fº 1) et 卷上終畢 (fº 65). Cette anomalie, qui suffirait à mettre en question la date limite qu'on a tiré des données internes [1], peut être due pourtant à l'incorporation tardive de l'ouvrage dans une édition munie de suites [2]. Le bonze Phúc-điền

(1) Cf. Trần Văn-Giáp 陳文玾. *Le bouddhisme en Annam des origines au XIIIᵉ siècle*, in *BEFEO.*, XXXII, p. 193 s. L'indication du 1ᵉʳ q. de A n'y est pas signalée, ni l'anomalie. Cp. les notes suivantes.

(2) Le double titre en est un indice. De plus, on trouve intercalés dans A (entre les

福田, éditeur de B (1), dit dans la préf. (2) d'une autre édition de la 12e an. *tự-đức* (15e jour du 1er mois, 12 déc. 1858), qu'ayant passé son temps à lire les *Traditions des lampes*, il vit qu'il y eut autrefois en Annam le *Thuyền uyển tập anh*, qui enregistra les grands religieux des *trois dynasties* et expose en gros leurs actes, mais que les erreurs de caractères y étaient nombreuses et la confusion forte : « C'est pourquoi on l'a revu, recopié soigneusement, gravé et publié afin d'en conserver l'ancien volume ; il forme à part le 1er livre (3). » Si l'indication de Lê Quí-Đôn répétée par Phan Huy-

---

fos 3 et 4) trois fos portant en marge le titre de *Thuyền uyển truyền đăng lục*, dernier livre 禪苑傳灯錄卷下, avec les images des trois patriarches du Trúc-lâm (no 50) au recto, et leur notice au verso, qui n'ont rien à faire avec les biographies de A. ou de B. Ces trois fos, numérotés 8-10, n'appartiennent pas à l'édition de A : papier, impression, titre en diffèrent nettement et semblent identiques à ceux de B. Ils ont chacun 20 lignes ponctuées de 42 caractères ordinaires, avec surélévations, comme dans B, contre 22 lignes, non ponctuées, de 34 caractères sans surélévation dans A. Cela permet de supposer à B un véritable second livre, 卷下, contenant des biographies postérieures. Cf. n. 5. M. Giáp, *l. c.*, présente ces trois fos comme du 1er livre.

(1) 蓮尊寺刀牒臨濟福田和尚訂梓 (B, fo 1, l. 2. Le temple de Liên-tôn est auj. celui de Liên-phái 蓮派寺, à Bạch-mai 白梅, près de Hanoi). Le même B, fo 1, l. 1, sous le titre, indique que les anciennes planches étaient au temple de Tiêu-sơn 舊板蕉山寺 (*h.* de Yên-phong 安豐, Bắc-ninh). B n'a ni fo de titre ni préf.; A. n'a pas de fo de titre.

(2) Cette préface a aussi deux titres : d'abord (*San khắc) Truyền đăng thủ Trần gia bản* (*La tradition des lampes, gravée. En tête, le volume de la maison des Trần*), et en marges (4 fos : 1-4), *Truyền đăng ngũ quyển tân tự* 傳燈五卷新序 (*Nouvelle préface de la tradition des lampes*, 5 q.); incipit : 繼世傳燈... Je la trouve en tête d'un imprimé de l'EFEO. (AC. 158) intitulé (*Ngự chế) Thuyền điển thông-yếu kế đăng lục* 御製禪典統要繼燈錄 (en tête de chacun des 3 q. de l'ex. cité) et (*Kế đăng lục* 繼燈錄 (en marges) : elle ne s'en distingue ni par le papier, ni par l'impression, les surélévations ni le nombre des caractères, mais elle compte deux lignes de moins au fo que la préf. ancienne, ce qu'explique sa qualité de préface nouvelle, imprimée en gros. La part de Phúc-điền à l'édition, en *tự-đức*, est d'ailleurs attestée par une note du q. 左 (fo 42*b in fine*) : 本朝嗣德拾壹年歲戊午四月十六安居日蓮尊寺刀牒福田和尚纂續. Bien que sept notices suivent cette note, le complément ne fut que de cinq d'après la préface. (Sur l'indication des 5 livres, ci-après, n. 3). — Le *Kế đăng lục* est une série de courtes notices, illustrées de *portraits*, sur les vies édifiantes, mal datées et fort courtes des buddhas indiens aux bodhisattvas orientaux et en dernier lieu annamites, en 3 q., par Như-sơn, bonze du temple de Hồng-phúc : 洪福寺沙門如山, à Hanoi (Préf. de l'auteur 序引 de l'an. *giáp-dần*, des Lê, 1734 ? 黎朝萬萬年歲在甲寅孟冬節謹識). L'exemplaire de l'EFEO. vient de l'édition du Nguyệt-quang 月光寺, de Đông-khê 東溪, près de Haïphong, divisée en q. 1, 卷一 (40 fos), q. de *gauche* 卷之左 (52 fos) et de droite 卷之右 (43 fos) et achevée l'hiver 1907 (postf. du 11e mois (déc.) de la 1re an. *duy-tân*). M. Giáp, *o. c.*, p. 192 (cp. p. 194, n. 5), en fait une citation décorative (confondant titre et cote avec ceux de B), sans en rien tirer pour l'histoire du *Thuyền uyển tập anh*.

(3) 老僧常看傳燈諸錄...迨我本國古有禪苑爲錄集英爲名載以三朝碩德高僧畧陳大槩就中魯魚不一紊舛難名是故重訂精寫梓行以存古本別爲上卷 (新序, fo 1*b*). Phúc-điền ajoute : « Ensuite, pour les Trần, il y a le *Thánh đăng ngữ lục*, en un livre, il ne parle que des trois patriarches, et donne leurs actes sans leur portrait. Ensuite, sous les Lê, le maître

Chú, q. 45, était exacte, les *trois dynasties* devaient comprendre l'hagiographie des Trần, que la suite du texte de Phúc-điền écarte apparemment du *Thuyền uyển tập anh* et qui ne se voit pas dans les exemplaires connus : la dernière date qu'ils contiennent pour les saints bouddhistes est 1228 (biogr. de Thông-sư 通師, A, f° 39*b* ; B, f° 35*b*). La date extrême, dont on s'est servi pour dater tout l'ouvage (1), se lit à la fin de la vie de Wou-yen-t'ong (Vô-ngôn-thông) 無言通 (A. f° 5 ; B, f° 2) : 時唐寶曆二年丙午正月十二日. 二十八年. 又至開祐丁丑二十四年, 我越禪學自師之始 ; « [C'était] alors (à la mort du fondateur) le 12e jour du 1er mois de l'an *bính-ngọ*, 2e de *pao-li*, des T'ang (24 mars 826). La 28e an..., et jusqu'à la 24e, *đinh-sửu*, de *khai-hựu*. L'école du *dhyāna* de notre Việt commence à [ce] maître ». Cette traduction littérale fait apparaître les difficultés du passage. L'ex-

---

Như-sơn, suivant les *Sources assemblées des cinq lampes*, composa trois livres, avec portraits et actes », 循至陳朝有聖燈語錄一卷. 唯載陳朝三祖. 有跡無形. 至後黎時間如山祖師遵承五燈會源. 撰成三卷. 有形有跡 (f° 2). Enfin Phúc-điền lui-même fit un précis depuis les trois patriarches, formant à part le dernier livre : 于是老僧... 著成一集... 別爲下卷 (f°s 2*b*-3). Ces passages, qui expliquent les « cinq livres » du titre en marge de cette préface du *Kê đăng lục*, orientent aussi pour l'histoire des recueils de vies bouddhiques. Je ne sais s'il faut prendre l'expression : *Sources assemblées...* pour un titre, n'en ayant pas retrouvé de tels. — Le *Thánh đăng ngữ lục* est peut-être l'ouvrage de ce titre, ou de celui de *Thánh đăng lục* 聖燈錄, qu'on rencontre muni ou non d'une préface sans date, par le bonze Chân-nghiêm 眞嚴, du Sùng-quang 紫光寺 de Xuân-lan 春蘭社, *h.* de Cẩm-giàng 錦江 (Hải-dương), qui vécut sous les Mạc, d'après une autre préf., de la 11e an. *cảnh-hưng* (1750), par Tính-quảng 性廣, du Thuyền-phong viện du Tử-sầm sơn 紫岑山禪風院晦跡沙門, qui le fait vivre 200 ans plus tôt et selon laquelle une seconde gravure eut lieu en 1705 (ci-après). Le *Thánh đăng (ngữ) lục* aurait donc été gravé anciennement trois fois, et la première vers le milieu du XVIe s., mais nous n'en avons que des éditions récentes et populaires (AC. 604, par les graveurs de Liễu-tràng 柳幢社工人, la 1e an. *tự-đức*, 1848, avec 3 autres petits textes boud. ; titres : 聖燈錄 et 重刊聖燈錄幷選佛圖序, sans images ; — A. 2569, sans date, postf. du bonze Huệ-từ 惠慈, du Chí-nhàn am 智閑庵 (Hải-dương ?) ; 39 f°s : titres : 聖燈語錄 et 越國安子山竹林諸聖燈語錄, suivi d'un 圓融四土總相之圖 illustré). Cet ouvrage ne contient pourtant pas la vie sainte des trois patriarches : Trần Nhân tôn, Pháp-loa et Huyền-quang, qu'on retrouve dans le *Tam tổ thực-lục* suspect (n° 50) ; mais celle des cinq premiers rois Trần (Thái tôn à Minh tôn), avec la liste de leurs œuvres.

(1) Trần Văn-Giáp, *o. c.*, p. 196 : « Jusqu'à nos jours, dit-elle (la biogr. de Vô-ngôn-thông), en l'an *đinh-sửu* de la période khai-hựu..., soit en l'an 1337 de l'ère chrétienne. 1337 peut donc être considérée comme la date de rédaction de la chronique des Religieux éminents du Jardin du Dhyāna ». Il faut remarquer ici : 1. que le texte chinois n'est donné nulle part ; 2. qu'il est traduit à moitié, ses difficultés escamotées ; 3. qu'il est rendu incorrectement, beaucoup plus loin, d'une manière sensiblement différente, dans un passage qui n'est pas rapproché du premier (p. 244) : « Le *Thiền uyển* ajoute que, dès 826, on commença en Annam l'étude du *dhyāna* introduite par Vôn-ngôn-thông et que cette étude se poursuivit jusqu'à la période khai-hựu des Trần 陳開祐 (1337). » ; 4. que 又至 signifie strictement : « et jusqu'à » et non : « jusqu'à *nos jours* » ; 5. que 826 n'y est point et n'est pas, autant qu'on sache, la date du commencement du *dhyāna* en Annam, mais la date traditionnelle de la mort de son introducteur chinois.

pression : « 28[e] année » est en l'air, et « la 24[e] année » (non plus que la 14[e]), n'existe pas dans la période *khai-hựu* (1329-1341) ; l'an. *đinh-sửu* en est la 9[e]. En admettant, ce qui n'est pas sûr, que nous possédions bien tout le texte, un passage en si mauvais état peut malaisément servir à le dater. Une présomption en faveur de son ancienneté s'en tire pourtant. L'interdit royal de la fin de la 8[e] an. *kiền-trung* 建中 (1232) (1), en vertu duquel le nom de l'envoyé des Song, Li Kio 李覺 (2) est changé en Jouan Kiao 阮覺 dans la biographie de Khuông-việt 匡越 (A, f° 9 ; B, f° 5*b*), est un indice que ce texte remonte aux Trần (1225-1400). A travers quels avatars ? Sans essayer de les poursuivre ici, nous nous bornerons aux deux indications suivantes : 1. Les éditions connues proviennent de la « réédition d'un jour favorable du 4[e] mois de la 11[e] an. *vĩnh-thịnh* de la dynastie Lê (mai 1715) », 黎朝永盛十一年四月穀日重刊 (A, f° 3). — 2. La préface en regard de cette date, après un fatras en *beau style*, se termine ainsi : « A mon école, à la fin d'une leçon d'histoire, un disciple du *dhyāna* vint me parler brahmique. Nous nous entretînmes longtemps uniquement des principes des chimères. Sortant alors de sa manche le *Florilège*, il me pria de le corriger afin de le regraver sans erreurs. J'y vis en nombre extatiques éminents et pères fameux, à la science puissante, aux preuves divines ; insensiblement, je les respectais dans mon cœur. On traitait là et de Vide et d'Eveil ; vraiment, ce n'étaient point choses de ma compétence. Cependant, le *Yi king* dit : *Un jeune élève m'interroge* : je ne pouvais ne pas accéder à sa prière. Je comblai donc les lacunes et réparai les pertes. En l'espace d'une décade, le texte de ce livre retrouva son ancien sens, tout comme la lune accroît sa clarté. Il (le disciple) me demanda une préface à graver en tête pour célébrer le bouddhisme. Je ne marchandais pas à la faire. J'appelai mon serviteur, il m'alla chercher Papier et Pinceau, qui s'apprêtèrent à remplir leur office. Je traçais ces simples mots, et il les reçut avec respect », 因於黌堂講讀之餘,見一禪徒,來談梵語,對話移時,儘是龜毛兎角之機括也,伊因出諸袖中,有集英一錄,丐余正句,得便重刊,以免舛謬,余見錄中,多有高禪名祖,厥學甚力,厥証甚靈,不覺心中,敬而且服矣,彼談空說覺,固非余之分內事也;然易有童蒙求我之說,不得不從伊所請爲之正其闕失,助其遺漏,旬日之間,而斯錄言說義理復舊宛然,不啻月色增輝矣,伊因求一序文,用刻于篇端,以顯揚佛教,余不吝其功,喚僕就前,抽取剡藤及管城,以備指使,爰草一通之俚語,伊因拜而領之 (A. f[os] 2*b*-3). Ce petit morceau, affecté, et un peu suspect, laisse au moins supposer l'état du texte à cette époque, et le traitement qu'il subit (3).

---

(1) Et non de la 1[e] an. *thiên-ứng-chính-bình*, selon *o. c.*, p. 496, d'après le *Cương-mục*, q. 6, f° 12*b*, suivi par le P. Tchang, *Synchr. chin.* ; cette 1[e] année n'ayant commencé que le 7[e] mois de l'an. *nhâm-thìn* 壬辰 (juil.-août 1232). Cp. *Toàn thư*, q. 5, f° 7*b* ; *Sử kí*, q. 5, f° 10*b*.

(2) *Toàn thư*, q. 1, f° 17 s. ; *Sử kí*, q. 1, f° 23 s. ; *Cương-mục*, q. 1, f° 21 ; cp. *Song che*, k. 488, f° 2*b* (3[e] an. *yong-hi* 雍熙), 7[e] an. *thiên-phúc* 天福 (986), et non « 2[e] année... (962) » comme écrit M. Giáp, l. c. Nous nous abstiendrons, désormais, de citer ce travail, moins propre à guider qu'à égarer.

(3) Le début de la préface de 1750 au *Thánh đăng lục* (ci-dessus, p. 141, n. 3) est écrit en style plus simple, mais suivant la même formule : 季秋下旬廿有五日,晡晚間,余閱儀石窻之次○忽見一禪友法名性朗,直登此皿.

146. — *Nam minh thiền lục* 南溟禪錄 [*Chronique du dhyāna du pays du sud*]. 3 q. Anonyme.

Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, dit qu'il donne la biographie détaillée des bonzes du *dhyāna* annamites.

147. — *Binh gia yếu-lược* 兵家要畧 [*Précis des stratégistes*]. Par Trần Quốc-Tuấn, 陳國峻, prince Hưng-đạo 興道.

Trần Quốc-Tuấn, grand prince Hưng-đạo, fameux général des Trần, était fils du prince 安生, frère de Trần Thái tôn 陳太宗. Il fut élevé par une tante, la princesse Thụy-bà 瑞婆, qui, sœur aînée du roi, obtint son pardon quand, la veille des noces du prince Trung-thành 忠誠, et de la princesse aînée Thiên-thành 天城, il s'introduisit de nuit dans sa chambre et la lui prit (*Toàn thư*, q. 5, f° 17 ; *Sử ki*, q. 5, f° 25*b* : 1° an. *nguyên-phong* 元豐, 1251). Il fut ensuite un sujet fidèle, 忠臣. Il s'illustra aux deux invasions mongoles comme gouverneur de Lạng-giang 諒江, en réquisitionnant pour les troupes le riz des familles riches et en résistant à Sögätü (So-tou 唆都) et à Omar (Wou-ma-eul 烏馬兒) (1). Trần Thánh tôn (règne : 1258-1278) dans une stèle du temple érigé de son vivant, 生祠, le comparait au Chang *fou* 尙父 des Tcheou ; il l'avait nommé premier duc du royaume 上國公 avec licence de conférer des titres inférieurs. Trần Quốc-Tuấn protégea des administrateurs lettrés comme Trương Hán-Xiêu 張漢超 et Nguyễn Thế-Trực 阮世直. Il mourut le 20 du 8e mois de la 8e an. *hưng-long* (5 sept. 1300), dans sa résidence de Vạn-kiếp 萬刼, au Hải-dương, où se trouve son temple ; sa réputation de force y faisait sacrifier en temps de piraterie ou d'invasion (2). Il avait fait cacher ses cendres, par peur de représailles des Yuan.

Dans sa notice biographique à la mort de Trần Quốc-Tuấn, le *Toàn thư*, q. 6, donne deux variantes de titres : *Binh gia diệu li yếu-lược thư* 兵家妙理要畧書 (f° 11*b*) et *Binh thư yếu-lược* (f° 14*b* ; cp. *Sử ki*, q. 6, f° 11*b*-13). Il en reproduit une proclamation 檄 aux officiers, les exhortant, par des exemples de l'antiquité chinoise, à la bravoure et au dévouement contre les Mongols. Trần Quốc-Tuấn y dit

---

面前作禮,坐在一面,問之對曰,起程自海陽四岐 (Tứ-kỳ) 而來,乃出袖中重刋聖燈錄二張,及白紙幾片,謂曰,昔師弁慧燈 (Tuệ-đăng) 和尙,仕龍洞時刋板是錄於 O (*sic*) 皇朝永盛乙酉年 (1705).至玆得四十六年矣,其板今已失落,倘有禪學之徒,追踪聖敎難以印証,適於玆年庚午三月二十八日 (5 mai 1750).命工剞劂焉,募化有緣人,護助之者衆,秋冬完成,訪余窮山,乞言叙畧,余不得已而記之曰,昔眞嚴 (Chân-nghiêm) 大師刋是語錄於錦江崇光寺,二百年前...

(1) Sögätü se noya en tombant de cheval selon *l'An-nam chi-lược*, q. 4, f° 3, ou fut décapité après le combat de Tây-kết 西結, suivant le *Toàn-thư*, q. 5, f° 49*b*, le 22 du 5e mois de la 7e an. *thiệu-bảo* 紹寶, 26 juin 1285 (cp. *Yuan che*, k. 129, f° 6 ; k. 209, f°s 5*b*-6). On sait par le même *Toàn-thư*, f° 56, qu'Omar fut noyé en traitrise par les gens chargés de le reconduire, bons nageurs choisis par Trần Quốc-Tuấn pour percer la nuit son navire et le couler (2e mois de la 5e an. *trùng-hưng* 重興, 22 fév.-23 mars 1289).

(2) Sur son culte, v. Przyluski dans *BEFEO.*, IX, 760.

avoir composé son livre des arts militaires des auteurs successifs : 今余歷撰諸家兵法爲一書,名曰兵書要畧 (*Toàn thư*, f° 14). Fait pour entraîner les officiers sous ses ordres : 作書激厲所屬將校 (f° 10b), le *Binh gia* semble dater des campagnes mongoles. Diverses copies en circulent sous le titre de *Binh gia yếu-lược* (mss. A. 564, A. 476, A. 1856), munies parfois d'une préface attribuée à l'auteur et à la 7e an. *trùng-hưng* (1291) ; mais on y trouve des mélanges très postérieurs (3e an. *chiêu-thống*, 1789, etc.), où entrent des textes chinois, en sorte que l'œuvre de Trần Quốc-Tuấn s'y réduit peut-être à ce qu'en conserve le *Toàn thư*. La division en 4 q. du ms. A. 476 ne permet ainsi de rien conclure pour l'original ; Phan Huy-Chú comme Lê Qui-Đôn en ignore le nombre : 千卷. Cp. *Sources*, 620, n° 17 de la note.

148. — *Vạn-kiếp tôn bí truyền thư* 萬刼宗秘傳書 [*Livre transmis secrètement de Vạn-kiếp*]. Par Trần Quốc-Tuấn. Préface de Trần Khánh-Dư 陳慶餘.

Le *Toàn thư*, q. 6, f° 14 b, l'annonce comme un recueil analogue au précédent : « Il recueillit en outre les méthodes des stratégistes et en fit des tableaux suivant les huit *koua* et les neuf *kong* (1), et il en intitula [le livre] : *Vạn-kiếp tôn bí truyền thư* », 又集諸家兵法爲八卦九宮圖名曰... La préface de Trần Khánh-Dư, prince Nhân-huệ 仁惠王, est citée là. On y développe d'exemples chinois les propositions suivantes : « Si l'on manœuvre habilement, on n'a pas besoin d'ordre de combat ; si cet ordre est habile, pas besoin de combat ; si l'on combat bien, pas de défaite, et, la défaite utilisée, pas de pertes », 夫善師者不陣,善陣者不戰,善戰者不敗,善敗者不死. Dans cet art militaire, la stratégie se fonde sur l'astrologie, la divination et la sorcellerie et prétend retrouver les méthodes perdues des trois premières dynasties chinoises. Le livre, composé de figures et de légendes, était essentiellement un traité des formations efficaces (2). Phan Huy-Chú, q. 45 ; *Sources*, 620, n° 18 de la note.

Vạn-kiếp fut à la fin de la 6e an. *thiệu-bảo* le point de concentration des armées annamites contre les Mongols et celui de leur défaite par Omar au début du mois suivant (jan.-fév. 1285. Cf. *Toàn-thư*, q. 5, f° 45 ; cp. *Yuan che*, k. 209, f° 5b). Mais c'était aussi le lieu charmant de retraite de Trần Quốc-Tuấn (cp. *An-nam chí lược*, q. 1, f° 4 ; Sainson, p. 64) ; de là vient le titre du recueil.

149. — *Hình thế địa mạch ca* 形勢地脈歌 [*Chants sur les positions et les veines terrestres*]. 1 q. Par Trần Quốc-Kiệt 陳國傑, commissaire gouverneur 安撫使 du temps des Trần. Revu par Hồ Tôn-Thốc.

---

(1) 八卦, 九宮. Les positions correspondantes aux huit trigrammes et leur orientation, plus le centre.

(2) V. une somme moderne des idées *annamites* sur le sujet dans le *Kỉ sự tân biên* 紀事新編, en 5 q., par Lương Huy-Bích 梁輝璧, *tự* Huyền-chương 玄章, *hiệu* Thận-trai, 慎齋 (fin des Lê — *minh-mạng* ? biogr. in *Liệt truyện*, 2e tập, q. 42 f° 3). Son livre, recueilli par ses deux fils et son gendre Đỗ Xuân-Cát 杜春吉 (*o. c.*, f° 7), et revu par son élève Đặng Huy-Trứ 鄧輝𤈶 (*o. c.*, q. 40, f° 5), avait été présenté au début de *tự-đức* : 嗣德初購求遺書其家上之並藏書院. Préf. de 1846 et 1869.

Juge de Đông-đô 東都 (Hanoi) et commissaire gouverneur du *lộ* de Tân-Hưng 新興路 (Thái-bình) au début du XVe s., sous les Hồ, Trần Quốc-Kiệt s'était distingué en dressant des digues contre l'eau marine (*Toàn thư*, q. 8, f° 45; *Sử kí*, q. 9, f° 37*b*: 2e an. de Hồ Hán-Thương 胡漢倉, 1404). Il fut des nombreux mandarins qui se rallièrent aux Ming et devint préfet adjoint du *phủ* de Kiến-xương 建昌 (Thái-bình): vers 1409, lors d'une avance annamite, il se réfugia dans les bois où il mourut de faim. Houang Fou 黃福 lui fit élever un temple (*Toàn thư*, q. 9, f° 12: 12e mois de la 3e an. de Trần Giản-định 陳簡定). Ngô Sĩ-Liên honnit Trần Quốc-Kiệt, et Ngô Thì-Sĩ enchérit, occasion pour le lettré de frapper le confrère hétérodoxe: « Quốc-Kiệt connaissait la géomancie, ses papiers posthumes ont été publiés. Ce qu'il avance sur le malheur se vérifie souvent, et il n'a pas su se bien conduire lui-même. Il eut un ardent désir de richesse et de considération, et mourut de faim en faux mandarin. Il connaissait la raison de la terre, mais non celle du ciel et des hommes. Voilà pourquoi les gens des techniques ne méritent pas estime... », 國傑知地學.其遺藁行世.所言禍福往往有驗而不能善其身.熱賜富貴.卒以僞官死於餓.知有地理而不知天理與人理.術家之不足貴如此 (*Sử kí*, q. 10, f° 13). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*. Sur Hồ Tôn-Thốc, v. n° 62.

150. — *Cao vương di cảo* 高王遺藁 [*Ecrit laissé par le prince Kao*]. 1 q. Par Kao P'ien 高駢, gouverneur des T'ang. Il mentionne toutes les bonnes situations géomantiques 吉局 du pays du Sud.

Ce livre est très certainement un apocryphe. Il n'est mentionné ni dans la biographie de Kao P'ien dans les *T'ang chou* (*Kieou T'ang chou*, k. 182; *Sin T'ang chou*, k. 224), ni dans la section géomantique de leurs bibliographies (*Kieou T'ang chou*, k. 47, f°s 6*b*-7; *Sin T'ang chou*, k. 59, f°s 11-12; 五行類). Mais ses préoccupations de taoïsme et de magie (p. ex. *Kieou T'ang chou*, k. 182, f° 4), d'ailleurs liées à l'art militaire (cp. n° 148), jointes à ses succès de général et à son talent d'organisateur valurent à Kao P'ien en Annam une longue renommée qu'il dut encore à la réputation de ses compatriotes comme médecins et géomanciens (cf. p. ex. H. Maspero, *Protectorat*, *BEFEO.*, X, p. 560, n. 8; 567, 576, n. 6, et les recueils comme le *Công dư tiệp kí*, n° 129). Le *Cao vương di cảo* a été soupçonné avec le *Hoàng Phúc cảo* par le *Bị khảo* de provenir de Lê Văn-Hưu (n° 27); il est fort douteux que le texte connu actuellement remonte même là. On le trouve dans un recueil imprimé, d'après ses indications, vers 1721 [1], qui contient les deux traités géomantiques suivants (n°s 151, 152). Celui qui nous occupe ici a pour titres: *Địa-lí Cao Biền cảo* 地理高駢藁 et *Cao Biền tấu thư* 高駢奏書. Une note de l'éditeur, sinon du faussaire, sert de préface: « T'ang Yi tsong eut de son temps toute la terre d'Annam et y établit des *kiun* et des *hien*. Pensant que Tchao T'o s'y était fait souverain, il nomma le *t'ai che* Kao P'ien protecteur général d'Annam. Quand P'ien partit pour l'Annam, l'empereur l'appela dans sa chambre et lui dit: Vous avez une connaissance merveilleuse de la géomancie. J'ai ouï dire que l'Annam a beaucoup de terres précieuses [capables de susciter] un souverain [2]. Opposez-vous y avec force et faites-moi connaître ces positions pour

(1) Les exemplaires de ma connaissance n'ont pas de feuille de titre ni de nom d'éditeur. Il n'est point sûr qu'ils soient de 1721.

(2) I. e. de bonnes positions géomantiques pour un soldat heureux.

que j'en puisse juger facilement. P'ien arrivé en Annam s'opposa [magiquement à la naissance d'un souverain] à tous les monts et fleuves où il passait. Il fit un rapport disant que seul le mont Tản-viên était tout puissant et qu'il ne pouvait rien contre lui ; c'est pourquoi il ne l'osa point. Voici ce rapport », 唐懿宗之時幷有安南之地置爲郡縣.帝思及趙陀稱帝乃命太史高駢爲安南都護.駢往安南帝召入便殿謂曰.公學地理最得精妙○朕聞安南多有天子貴地,公當用力厭之三具言形勢朕庶得便觀覽.駢至安南所過多山大川盡皆厭之,駢作奏書傳奏.惟傘圓山最靈駢厭不得,故不得動,所有奏書開列于左. L'ouvrage ainsi présenté comme un rapport est une revue géomantique par provinces et par *huyện* munis de leurs noms lê, du delta tonkinois. Il a 32 f^os^, sans figures, et porte au dernier la date du 8e mois de la 1e an. *bảo-thái* (1720). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*.

151. — *Hoàng Phúc Cảo* 黃福稾 [*Ecrit de Houang Fou*]. 1 q. Par Houang Fou, président de ministère des Ming. Il complète les lacunes du livre de Kao P'ien.

Cet ouvrage est le second du recueil cité n° 150. Le titre y est : 地理黃福稾. Il n'a que 18 f^os^, mais sans indication de fin ni de date comme le premier ; peut-être manque-t-il un ou deux f^os^, bien que les cinq exemplaires que j'en ai vus soient de même. Il est divisé en provinces, *phủ* et *huyện* : 京北道, etc., et ne dépasse pas le delta. Il n'a ni préface ni figures. L'administrateur chinois n'en est apparemment pas plus l'auteur que Kao P'ien ne l'est du premier. Cf. la biographie de Houang Fou in *Ming che* 明史, k. 154. Les Annamites connurent ses vers (cp. l'append. du *Việt âm thi tập*, n° 69), mais semblent avoir ignoré son itinéraire (ap. *Ki-lou houei pien* 紀錄彙編, k. 64). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*.

152. — *Tả-ao địa-lí luận* 左澳地理論 [*Traité de géomancie*]. 1 q. Hoàng-Chiêm 黃貼, *hiệu* Tả-ao tiên-sinh 左澳先生. Avec 28 figures.

Cet ouvrage fait partie du recueil géomantique des n°s 150 et 151. Il en est le troisième et y porte un titre épigraphe : 左泐眞傳地理,二十八圖, sans autre indication que cette assurance de transmission *authentique* (épithète quasi obligatoire des faux) et la date d'édition, 1721. Les 28 tableaux commencent avec le T'ai-ki 太極 et ont chacun leur légende. Il y a 25 f^os^. Deux autres opuscules (24 f^os^) terminent l'édition : *Địa-lí phú cập Tam tài kinh* 地理賦及三才經 [Fou *sur la Géomancie et Livre des Trois puissances*] et *Thiên-văn thi tinh quốc-ngữ tập* 天文詩幷國語集 [*Vers sur l'Astrologie et Recueil en* chữ-nôm], sans indication autre. Il existe de cet ensemble une réimpression en *khải-định* 啟定己未 (1919), par le Duyên-tự sơn-nhân 延嗣山人, Hà-đông, Kim-lũ 金縷 (43 f^os^), faite en compagnie d'un ouvrage analogue, le *Địa-lí bình dương tinh-yếu* 地理平陽精要 (40 f^os^ avec fig.). De nombreux mss. géomantiques de titres, textes et figures variés circulent encore sous le nom de Tả-ao 左澳 ou 左泐, et parfois celui de Hoàng 黃 (1). D'après

---

Cp. A. 457. 黎朝黃瞻地理論 ; A. 2809. 黃氏憲前玄機密教 (préf.), etc. Le ms. A. 1359. 左泐玄機密教, lui octroie même une préface par lui-même 自序 datée de la 15e an. *hồng-đức*, 1484.

les indications de ces mss., Tả-ao était le *hiệu* de l'auteur, et son nom, Nguyễn Đức-Huyền 阮德玄; mais il l'aurait changé pour celui du Chinois Houang 黃, son père adoptif. Les histoires sur Tả-ao sont d'ailleurs légendaires et procèdent du dessein d'en recommander le livre en faisant du personnage, conformément aux idées courantes en Annam, un initié de la géomancie chinoise. Elles le présentent comme du village de Tả-ao 左泑 (auj. au *h.* de Nghi-xuân 宜春, Hà-tĩnh) et contemporain d'un prince Trịnh 鄭王 qui battit le général Mạc Kính-Độ 莫將敬度. Tả-ao serait mort à 65 ans (cf. sa notice dans le *Tang thương ngẫu lục* (nº 130), 下, f°s 23-25; *Nam thiên chân gi tập* (nº 129), q. 2 *sub fine*, et *Nguyễn Tả-ao kí* 阮左泑記 dans les mss. de mélanges A. 1204, f°s 3-5, et A. 2907 *sub fine*). Le *Tạp biên*, q. 5, classe sa notice sous le règne de Lê Thần tôn (1649-1662). Toutes ces notices se ressemblent, et l'histoire officielle, qui n'accueille pas les géomanciens pour eux-mêmes, ne dit rien de celui-là. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*.

153. — *Nam dược thần hiệu* 南藥神效 [*Médecines du sud à l'efficacité divine*]. Par le maître Tuệ-tĩnh 慧靖 (1) 先生.

Tuệ-tĩnh, *tự* Vô-giật, 無逸 était un bonze savant originaire de Nghĩa-phú 義富, *h.* de Cẩm-giàng 錦江 (Hải-dương), compatriote d'un autre médecin fameux, confucéen (2). Instruit dans la médecine chinoise et les traditions ésotériques sur le Yin-Yang 陰陽, il composa en chinois et en *chữ-nôm* une Pharmacopée 本草 de 630 médicaments et un recueil de 13 formules de guérisons, 37 traitements de la fièvre, etc., gravé au temple de Hộ-xá 護舍, du *h.* de Giao-thủy 膠水 (auj. *phủ* de Xuân-

---

(1) Orthographe de l'édition de 1717. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*, et le *Hải-dương phong vật chí* 海陽風物志, 名醫, écrivent : Huệ-tĩnh 惠靜. 慧 et 惠, 靖靜 sont d'ailleurs constamment confondus dans les mss.

(2) Lê Hữu-Trác 黎有卓, ou Lê Hữu-Huân 熏, *hiệu* Lãn ông 懶翁 et Hải Thượng Lãn ông 海上懶翁, nom vulgaire Chiêu Bẩy 朝㔭, « le 7e [fils] du mandarin » (son père étant le ministre Lê Hữu-Kiều (nº 112), était de Liêu-xá 遼舍, *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. *h.* de Yên-mỹ 安美, Hưng-Yên), et il habitait à Tình-diệm 情艶, *h.* de Hương-sơn 香山 (auj. au Hà-tĩnh), quand, la 43e an. *cảnh-hưng* (1782), il fut convoqué par Trịnh Sâm pour servir à la capitale (Hanoi). Cf. sa *Relation d'une présentation à la capitale, Thượng kinh kí-sự* 上京紀事. Sa réputation est restée très grande. Ses œuvres : *Lãn ông y tập* 懶翁醫集, furent publiées et s'épuisèrent assez vite, si l'on en juge d'après ce que son rééditeur, Vũ Xuân-Hiên 武春軒 (de My-thự 郿墅, *h.* de Đường-an 唐安, auj. de Năng-an 能安, Hải-dương) dit de la peine qu'il eut à en rassembler les volumes, dans sa préf., 原引, de l'an. *bính-dần* 丙寅 (19e) de *tự-đức* (1866) reproduite dans la regravure 新鐫 faite de la 32e an. *tự-đức* (1879) à la 1re *hàm-nghi* (1885) par le bonze Thanh-cao 清高, du temple de Đồng-nhân 同人寺, du village de Đại-tráng 大壯, *h.* de Vũ-giàng 武江, au Bắc-ninh (préf. de 1885). Cette édition, intitulée : *Hải Thượng y-tông tâm lĩnh toàn trật* 海上醫宗心領全帙, comprend 63 q. de textes médicaux, plus un livre de préliminaires 首卷 et un livre final 尾卷 contenant la *Relation* (Hoàng Cao-Khải, dans son *Việt-sử yếu*, q. 3, fo 38, parle de 26 q.). Le premier donne une préf. signée Lãn ông tâm-lĩnh 懶翁心領, datée de l'an. *canh-dần* 庚寅 (31e) de *cảnh-hưng* (1770). Cette édition de 1885 présente ainsi l'auteur et l'éditeur Nguyễn : 海上懶翁黎氏纂輯. — 後學唐[安]郿[墅]武春軒奉較. Cp. *Hải-dương phong vật chí*, l. c.; *Tạp biên*, q. 5, 32e an. *cảnh-hưng*; Géogr. de Tự-đức, *Hải-dương*, 人物).

trường 春長, au Nam-định). Ce recueil fut présenté, au printemps de la 13e an. *vĩnh-thịnh* (1717), par les graveurs de Liễu-tràng au seigneur Trịnh qui, jugeant l'édition pleine de faux caractères, le fit revoir, augmenter et regraver par le Collège médical: 侍內府各官詳加考訂, 醫院各官再考加增. Cette nouvelle édition a une préf. du dernier mois d'été de la même année, mais porte à l'intérieur du 1er vol., fo 106*b*, les signes cycliques *ất-tị* 乙巳 de l'an. 1725 (AB. 306, AB. 570, 118-131 fos). Le texte a été copié par Lê Đức-Toàn 黎德全, nom bouddhique: Pháp-thạnh 法晟, lettré retiré de Hoè-Nha 槐衙, *h.* de Đông-quan 東關 (incorporé à l'actuel Hanoi). Deux *phú* 賦 précédent le traité, 醫論, qui comprend plusieurs divisions et des additions indiquées (fos 44*b*-45 du 1er vol., 2 fig. du corps humain avec les termes médicaux). Le 2e vol. contient les 13 formules, *Thập-tam phương gia giảm* 十三方加減, en *lục-bát* et en *chữ-nôm*, suivi des 37 moyens, sous le titre de *Thương hàn cách pháp trị lệ*, dernier q., 傷寒格法治例, 卷之下 (52 fos après une préf. sans indications), et d'autres formules: *Trứng-trị phương-pháp* 症治方法 (en marges: 提綱). La page de titre porte celui de *Nam dược chính bản* 南藥正本; le titre réel, en tête de la préface et de chaque q., est: *Hồng Nghĩa giác tư i thư* 洪義覺斯醫書 (1), les deux premiers caractères empruntés aux noms du pays de l'auteur (Nghĩa-phú au *phủ* de Thượng-hồng 上洪, Préf.) et les deux suivants à Mencius, V, 1, 8 (覺斯民). Cette édition est en 2 q., et non en 6 selon Phan Huy-Chú. Mais les divisions intérieures se prêtaient à leur accroissement, et ils ont pu aussi être augmenté d'additions nouvelles. Il semble même que le livre déjà retouché de Tuệ-tĩnh ait été confondu ou contrefait de bonne heure dans un ouvrage en 11 q. intitulé précisément *Nam dược thần hiệu*, édité par un nommé 王千智 au village de Liễu-tràng, « l'ouvrage original ayant été perdu par les guerres, etc. », avec une préf. du bonze Bản-lai 本來 du temple de Hồng-phúc 洪福, au même village de Hoè-nha (A. 2850, incomplet, ainsi que sa copie ms. A. 1270), l'an. *tân-tị* 辛巳 (22e) de *cảnh-hưng* (1761) (2). Enfin tel ms. (A. 163) sous le titre de *Nam dược thần hiệu* renferme le *Thập-tam phương gia giảm* de Tuệ-tĩnh mêlé à de la divination, etc.

154. — *Đại thành toán pháp* 大成算法 [*Méthode très complète de calcul*]. 2 q. Par Vũ Quỳnh.

Les biographies de Vũ Quỳnh que j'ai consultées (cf. no 31) ne font aucune allusion à cet ouvrage. Un ms. (A. 2931), mutilé du début, porte sur les premiers fos qui le remplacent le titre de *Toán pháp đại thành* 算法大成 et l'indication: 進士梁世榮著. Un autre ms. (A. 1584) d'un ouvrage analogue et d'un copiste plus prudent, se borne à invoquer la tradition: 俗傳南國狀元梁世榮創始, et pour une part seulement de son contenu. La biographie de Lương Thế-Vinh (cf. no 142) ne parle pas d'un tel ouvrage. Le *Đại thành toán học chỉ-minh* 大成算學指明, ouvrage récent par Phạm Gia-Kỉ 范嘉紀, qui vécut dans la première moitié du XIXe s., ne fournit guère qu'une confirmation du titre (ms. A. 1555). Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*, reproduit Lê Qui-Đôn.

---

(1) Le *Hải-dương phong vật chí*, l. c., cite les œuvres de Tuệ-tĩnh sous les titres de *Dược tính chỉ-nam* 藥性指南 et *Thập-tam phương gia giảm*.

(2) Ce *Nam dược thần hiệu* en 11 q. a été réédité la 7e an. *khải-định* (1922) à Hanoi (A. 2727, A. 2728, exemplaires très incomplets).

INDEX (1).

I. INDEX EUROPÉEN.

(1) Pour les trois index, les chiffres gras indiquent les notices ou notes explicatives ; les chiffres ordinaires, les simples citations. Les chiffres précédés d'aucun signe renvoient au n° de la bibliographie ; précédés du signe : p., ils renvoient à la page ; et, du signe : n., à la note.

II. — Index des Auteurs et Personnages ([1]).

([1]) Ordre : Par clés, puis par traits. Sous le même caractère initial, d'abord les noms d'un ou deux caractères.

III. — INDEX DES TITRES ET MATIÈRES (1).

(1) Ordre : par clés, puis par traits. — Conventions : * = ouvrage chinois ; — jap. = ouvrage japonais ; — lég. = légende ; — rom. = roman.

TABLE DES MATIÈRES

BARABUḌUR

LES ORIGINES DU STŪPA ET LA TRANSMIGRATION
ESSAI D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE COMPARÉE

Par Paul MUS
Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

SIXIÈME PARTIE [1].
GENÈSE DE LA BOUDDHOLOGIE MAHÂYÂNISTE.

Chapitre I.
L'origine des Cinq Jina.

Facteurs cosmiques, physiologiques et psychologiques, schéma spatio-temporel, formules architecturales et types iconographiques, — ce sont à peu de chose près tous les élements de la conception définitive des cinq Buddha transcendants qui se retrouveraient déjà préparés, mais encore en pièces et en morceaux, dans les divers ordres de la réflexion et de l'activité bouddhiques, antérieurement à l'apparition du culte spécial de ce groupe quinaire des Jina. Au niveau d'un texte comme le *Lotus de la Bonne Loi*, tout est prêt dans la pensée religieuse, l'art et même la mythologie, pour que se matérialise une pentarchie transcendante. Il ne manque que la liste des cinq noms ou plutôt, il en manque encore quelques-uns : Amitābha et Akṣobhya ont déjà fait leur apparition, précédant Amoghasiddhi, Ratnasaṃbhava et Vairocana. Mais justement, peut-être allons-nous trouver dans cette indication chronologique la solution de la difficulté. Si l'analyse de M. Banerji comme celles de M. Bhattacharyya et de Kern, n'ont pas conduit ces trois auteurs jusqu'à la compréhension complète du système, c'est, croyons-nous, parce qu'elles ont entrepris d'en rendre compte en bloc, tandis qu'il s'est dégagé, en plusieurs étapes, d'éléments primitivement hétérogènes.

Trois Jina seulement existent avec quelque consistance en dehors du groupe où ils entrent tous les cinq en combinaison : ce sont Vairocana, Amitābha et Akṣobhya. Amoghasiddhi et Ratnasambhava sont à peine plus que des comparses. Vairocana est le régent du point d'en haut. Il s'y tient un peu à l'écart : par exemple, il n'est pas habituellement représenté au pourtour

(1) V. *BEFEO.*, XXXII., 269-439, XXXIII, 577-980.

du caitya népalais. Il complète en effet le carré des orients, mais c'est en le dominant. De nombreux textes et un puissant courant religieux, notamment en Chine et au Japon, se placent sous son nom, tout en évoquant à titre accessoire ses quatre assesseurs ; il y fait figure de Buddha primordial : c'est apparemment une systématisation plus récente que le culte collectif ordinaire des cinq Jina, où Akṣobhya — pour ne rien dire d'Amitābha — ne le cède que de peu à Vairocana, ou parfois même l'éclipse. Nous ne nous étendrons donc pas ici sur les formes développées de sa religion : c'est sur l'origine et non sur les dérivations de la doctrine des Jina qu'il convient de concentrer nos efforts.

Amitābha, le Buddha de la Lumière infinie, qu'il est difficile de séparer d'Amitāyus, Buddha à l'Age infini, est constamment localisé à l'Ouest. C'est une divinité dont la fortune a été éclatante, bien qu'une grande incertitude entoure encore ses origines bouddhiques. On lui reconnaît communément des affinités iraniennes, et il est de fait qu'en son nom d'Amitāyus ce Buddha à la double nature offre une ressemblance remarquable avec le Temps infini, divinisé en Perse sous le nom de Zṛvan Akarana (1), tandis qu'en son nom de Lumière infinie, il évoque les dieux de la Lumière iraniens. Au jugement de M. Keith, « c'est manifestement un dieu solaire incorporé dans la pratique bouddhiste, signe frappant de la compénétration du bouddhisme et de la religion populaire » (2). La monographie que le *Hōbōgirin* consacre à *Amida* (en sa concision, c'est de beaucoup ce que nous avons de meilleur sur ce Buddha) évoque plus nettement l'Iran : « les facteurs qui ont assuré le triomphe d'Amida sur ses concurrents demeurent encore indéterminés ; il n'est pas probable qu'il faille les chercher sur le sol indien ; on les trouvera plutôt en étudiant la propagation du bouddhisme hors de l'Inde, sur cette zone intermédiaire de la Sérinde où dominait l'influence iranienne» (3). Avec sa Terre pure au couchant, Amitābha se présente donc comme un intrus. Il a fallu d'abord qu'il s'imposât par quelque raison extérieure, avant que ne pût par exemple s'organiser autour de son nom comme autour de celui de Çākyamuni (mais avec moins d'exubérance) un cycle de Jātaka, ou naissances antérieures (4). Il ne sort pas du vieux fond bouddhique, et c'est naturellement de la période d'implantation, pour obscure et hypothétique qu'elle demeure, que l'on s'est surtout préoccupé jusqu'ici, tout jugement à porter sur le personnage y étant suspendu.

Akṣobhya, selon le *Hōbōgirin*, « est un de ces Buddha dont Amitābha est le type le plus connu, que le Grand Véhicule naissant paraît avoir introduit dans l'église comme des substituts dépersonnalisés du Buddha Śākyamuni.

---

(1) J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1926, p. 107 sq., et surtout p. 133, n. 2 ; Emile Benveniste, *The Persian Religion according to the chief greek texts*, Paris, 1929, p. 76 sq.

(2) *Buddhit philosophy*, p. 221.

(3) *Hōbōgirin*, s. v. AMIDA, p. 24 b.

(4) *Ibid.*, p. 24 b, 26 a-b.

Nous ignorons tout des raisons qui ont provoqué ce mouvement ; nous pouvons constater toutefois qu'il semble associé à la poussée d'expansion qui porta le bouddhisme loin au delà des frontières de l'Inde. Akṣobhya a eu sans doute, lui aussi, une légende développée ; mais il n'en a subsisté que de rares débris. » [1] En fait, ce Buddha ne nous pose guère moins de problèmes qu'Amitābha, et nous ne sommes pas éloigné de croire que la connaissance des origines mahâyânistes tient en entier dans une claire compréhension de ce qui sépare l'un de l'autre ces deux Tathāgata célestes. La notice qu'on vient de lire s'est presque uniquement attachée aux ressemblances, traitant d'Akṣobhya comme d'une réplique d'Amitābha. C'est sans doute pour cela qu'elle a tourné court ; nous allons voir en effet que la véritable position du problème est tout autre.

Un premier point qui frappe est l'ancienneté du culte d'Akṣobhya. Il s'était répandu en Chine dès les Han : ses sūtra fondamentaux y étaient parvenus au plus tard dans la seconde moitié du IIe siècle p. C. [2] : les plus vieilles traductions chinoises de textes amidistes se placent exactement à la même époque [3]. D'autre part, le parallélisme que ce fait laisse entrevoir a sa source dans l'Inde même, puisque le bouddhisme du *Lotus de la Bonne Loi* met en regard Amitābha, à l'Ouest, et Akṣobhya, à l'Est. Ce dernier est mentionné aussi, à la même place, dans la rédaction courte du *Sukhāvatīvyūha* sanskrit. Sa terre Abhirati fait pendant à la Terre pure occidentale. Mais quelles qu'en soient les origines premières, les descriptions de *paradis*, dans les textes qui nous sont accessibles, ont passé à l'état de cliché : les mêmes mots et les mêmes traits reviennent pour toutes [4]. Il faut donc délibérément écarter cette partie des sūtra, si l'on veut atteindre le propre de chacun des Jina. Dans le cas d'Amitābha, le résidu suffit à composer une personnalité distincte : rayonnement, assimilation au Temps infini, méditation sur le soleil couchant, rapports avec le Bodhisattva Avalokiteçvara (non dépourvu lui-même d'affinités occidentales), c'en est assez pour tirer de l'ombre la figure du Maître de la Sukhāvatī. On remarquera aussi que ces traits essentiels sont ceux qui témoignent le mieux d'une influence iranienne. Rien de pareil, au contraire, ne transparaît dans le cas d'Akṣobhya. Il n'offre, pour préciser sa personnalité, aucune affinité bien claire avec des traditions extérieures au bouddhisme. Ne serait-il qu'un succédané d'Amitābha, et est-ce l'adoption

---

(1) *Ibid.*, s. v. ASHUKU, p. 39 b.

(2) Un *Akṣobhyatathāgatasya vyūha* a été traduit en chinois sous le titre d'*A tch'ou fo kouo king* 阿閦佛國經 par le scythe Tche leou kia tch'an 支婁迦讖 ou Tche tch'an 支讖, arrivé à Lo-yang vers 167 p. C. et qui y travailla jusque ca. 186, cf. *Hōbōgirin*, I, p. 39b et Tables du *Taishō Issaikyō*, no 313, p. 19 ; sur Tche tch'an (Shisen Shirukasen), p. 148b.

(3) On doit au même Tche leou kia tch'an une traduction du *Sukhāvatī vyūha*, le *Wou leang ts'ing tsing p'ing teng kiao king* 無量清淨平等覺經, *Taishō Issai kyō*, no 361.

(4) Se reporter à notre note sur l'origine des Terre Pures, *BEFEO.*, XXXIII, p. 879-980

de celui-ci, avec sa Terre pure, où l'on décèle plus d'un trait évoquant les religions occidentales [1], qui a mis en vogue tant de paradis, où l'Inde a logé de multiples Buddha, peut-être originellement de simples noms, et qui, par tout ce qu'on leur prête, démarqueraient la tradition d'Amitābha ? A cette vue s'opposent cependant l'ancienneté d'attestation d'Akṣobhya, comme sa mise en parallèle avec son antagoniste dès le *Lotus* et jusque dans les *Sukhāvatī vyūha*. Admettrons-nous donc, avec le *Hōbōgirin*, qu'il a dû jadis avoir une personnalité plus nette, confirmée par une légende plus développée, qui se serait presque entièrement perdue ?

Nous inclinerions à prendre la chose différemment. Il est indéniable qu'en analysant les traditions relatives à Akṣobhya, on ne trouve rien qui autorise à le mettre sur le même plan qu'Amitābha, à égalité avec lui ; mais peut-être est-ce une erreur que de vouloir l'y placer.

***

Dégagé du « poncif » de Buddha de Terre pure, Akṣobhya n'est nullement ramené à néant : si on ne l'a pas assez remarqué, c'est justement que l'on cherchait en lui un autre Amitābha, alors qu'il n'est pas un autre Amitābha. Examinons en premier lieu son nom. Voici comment il est expliqué dans son sūtra fondamental : « Autrefois, dans le royaume d'Abhirati, situé à l'Est, au delà de 1000 royaumes de Buddha, régnait et enseignait le Tathāgata *Kouang mou*  廣目 . . . auquel un moine mendiant déclara vouloir former le vœu de Bodhisattva et étudier la Voie. Le Tathāgata répliqua qu'une telle étude est fort difficile, car les Bodhisattva ne doivent éprouver aucune colère à l'égard des Etres. Le moine forma le vœu de n'éprouver ni colère ni répulsion, et s'étant montré 'inébranlable' (*akṣobhya*) dans l'accomplissement de ce vœu pendant de nombreuses Périodes, il devint le Tathāgata Akṣobhya qui règne dans ce même royaume [Abhirati] [2]. » Mais c'est là, croyons-nous, un nouvel exemple de l'evhémérisme superficiel auquel se complaisent trop de sūtra mahâyânistes. Tout le monde, en fait, s'accorde à reconnaître que l'origine des Jina transcendants n'est pas dans ces traditions forgées après coup, et souvent, comme ici, sur un simple jeu de mot : Amitābha, de même, passera pour avoir été le bhikṣu Dharmakāra, qui aurait fait le vœu de devenir Buddha de la plus merveilleuse Terre pure du ciel. Il est cependant assez évident qu'il n'y a jamais eu dans la tradition bouddhique de moine de ce nom, dont la légende magnifiée aurait dégénéré en une apothéose transcendante. Comme le dit très bien le *Hōbōgirin*, ce sont des accrétions tardives, ne visant qu'à ramener les Maîtres surnaturels au type du Buddha historique [3]. Ainsi, une

---

(1) J. Przyluski, *La ville du Cakravartin* ; influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde, in *Rocznik Orjentalistyczny*, V, 1927, p. 165-185.

(2) *Hōbōgirin*, p. 40 a.

(3) *Ibid.*, p. 24 b.

conclusion s'impose : le sūtra ne nous a pas donné l'origine véritable du nom d'« Inébranlable » (*akṣobhya*) que porte le Jina ; bien au contraire, le texte est tout entier brodé sur cette appellation. *Amitābha*, c'était un mot plein de sens : *Akṣobhya* en serait-il dépourvu ?

Ce n'est, il est vrai, qu'une épithète. Mais justement, cette remarque fait apparaître sa valeur : épithète, il faut s'attendre à ce que le nom s'attache au caractère le plus profond du personnage ; ainsi en allait-il d'Amitābha, dont les textes ne cessent de dépeindre le rayonnement « sans obstacle » à travers l'univers, et d'Amitāyus, dont l'Age reste incalculable. Mais quel est le trait principal prêté à Akṣobhya par la tradition générale du Mahāyāna, aussi bien que par les écrits particuliers de son culte ? Revenons au *Hōbōgirin* : « Son rôle est de subjuguer les Passions démoniaques et de manifester le pur Esprit d'Eveil (*bodhicitta*) sans souillure. » (1) Ces quelques lignes peuvent-elles manquer d'évoquer l'inscription chinoise où est célébré le « trône de diamant » de Bodh-gayā ? « . . . Poussière et peine jamais ne l'atteignent ; — l'eau et le feu, comment pourraient-ils le modifier ? — Une fois, il terrassa la force de l'armée de Māra ; — pacificateur fut son rugissement de lion. » (2) C'est là que Çākyamuni a remporté sa mémorable victoire sur l'armée des Passions démoniaques, avant de parvenir à l'Illumination (*bodhi*). « Lorsque la vaste terre s'agite et tremble, dit Hiuan-tsang, cet endroit seul reste immobile. » (3) Mais c'est déjà Akṣobhya tout entier, que le Çākyamuni du Māravijaya — son nom : l'Inébranlable ; son activité : la défaite des Passions démoniaques ; sa qualification spirituelle : l'un et l'autre Buddha manifestent également « le pur esprit d'Eveil », c'est-à-dire la Bodhi ; son aspect même, enfin : ils sont tous deux dans la pose de « l'attestation de la terre », ou de la victoire sur Māra. Akṣobhya est-il l'émanation du Māravijaya ?

Deux attributs précis distinguent ce Jina des quatre autres : son siège est l'éléphant et son attribut le vajra. Le vajra, foudre ou diamant, donne son nom au trône même de Bodh-gayā ; il est vrai que celui-ci, à l'origine, est représenté dans l'iconographie orné non d'un éléphant, mais de lions. Mais c'est précisément ce qui va nous faire toucher du doigt la métamorphose d'un Çākyamuni du Māravijaya en un Akṣobhya : les monuments attestent en effet l'introduction de l'éléphant entre les lions, en attendant qu'il les supplante, en même temps que le vajra lui-même apparaît en relief au bord du trône, matérialisant l'appellation traditionnelle de ce dernier. Citons M. Foucher : « Une

---

(1) *Ibid.*, p. 40 a.

(2) Chavannes, *Inscr. Chin. de Bodhgayā*, RHR., 1896, p. 13.

(3) Trad. Julien, I, p. 460. Çākyamuni, sur ce trône, est inébranlable : ce thème revient dans toutes les versions de la scène, depuis le *Buddhacarita* d'Açvaghoṣa, XIII, 57, où un dieu dit à Mara : *naiṣa tvayā kampitum hi çakyo mahāgirir Merur ivānilena* « Tu ne saurais l'ébranler plus que le grand mont Meru ne l'est par le vent », SBE., XLIX, I, p. 145.

curieuse stèle provenant de Rājagṛha et publiée par M. G. A. Grierson intercale... entre [les deux lions aux angles du Vajrāsana], ces deux personnifications de la force, un éléphant, symbole de la sagesse. De plus, elle intercale sur un pan de draperie, entre le trône et le lotus, un foudre [*vajra*] muni de triples griffes. » (1) L'interprétation de M. Foucher demande à être précisée : pourquoi ce « symbole de la sagesse » est-il venu se placer entre les deux lions ? A quelle fin répond-il exactement ? Car ces emblèmes dont s'accompagnent les statues ont une valeur religieuse et iconographique trop importante pour avoir jamais été laissés à la fantaisie des artistes. M. Waley, dans son Catalogue de Touen-houang, relève sur la célèbre peinture où sont représentées des statues cultuelles de l'Inde, un Buddha au-dessus d'une triple tête d'éléphant. Il l'interprète comme une représentation du triomphe du Buddha sur l'éléphant furieux de Rājagṛha (2). Mais le trône à éléphant est bien connu des Birmans, qui l'ont probablement reçu des traditions Talaing : c'est un des sièges royaux, et il est installé dans la salle du Conseil Privé (3). Le prof. L. Scherman, dans sa remarquable étude sur le Buddha paré indochinois, signale divers Buddha assis sur un trône à éléphants, et, à la différence de M. Waley, il se réfère à ce sujet au rôle joué par l'éléphant dans l'iconographie de la Conception : c'est sous cet aspect que le Bodhisattva est miraculeusement entré dans le sein de sa mère (4). Il est de fait que l'éléphant figure au cours de divers épisodes de la vie de Çākyamuni. Mais son rapport avec le trône de diamant est, à ce que nous croyons, ailleurs que dans le rôle attribué à cet animal soit à la conception, soit lors de l'attentat manqué de Rājagṛha. L'éléphant a un rapport direct avec Bodh-gayā et la défaite de Māra. Le *Lalitavistara* le fait déjà pressentir quand il attribue au « trésor de l'Eléphant » (*hastiratna*, la Perle des Eléphants, l'un des sept « trésors » de Çākyamuni) le nom même de Bodhi (5), et l'association de l'éléphant avec le trône aux lions (*siṃhāsana*) se laisse clairement saisir dans un passage du *Sūtra des sages et des fous*, traduit par Schmidt. Çākyamuni s'assied sur un *siṃhāsana*, sur un « Trône aux Lions », pour affronter les six maîtres hérétiques que son Grand Miracle doit confondre : « Tandis que toute la grande assemblée restait silencieuse, le Bienheureux frappa de la main le trône aux Lions, et sur le champ il sortit de ce

---

(1) A. Foucher, *Icon. bouddhique*, II, p. 20, cf. la note 2, même page : « Pour d'autres images du Vajrasana provenant du Magadha, et dont les deux premières joignent également aux lions des éléphants, voir Anderson, *Cat. Arch. Coll. Ind. Mus. Calc.*, II, p. 73, 80 ». Le Buddha de Rajagrha a été publié par Sir G. A. Grierson, JASB., part 1, vol. LXIII (1894), pl. 11 ; on le trouvera reproduit dans V. Smith, *A History of fine Art in India and Ceylon* 2, Oxford, 1930, pl. 70, B.

(2) A. Waley, *Cat. of paintings... from Tuan-huang...*, p. 270.

(3) Taw Sein Ko, *The Mandalay Palace*, ASI. AR., 1902-03, p. 99-100.

(4) L. Scherman, *Buddha in Fürstenschmuck* in Abhandl. Bay. Ak. d. W., Phil.-hist. Abt., Neue Folge, 7, 1932, p. 25 et n. 1 (avec références) et fig. 4 du t. à p.

(5) Signalé par M. Senart, *Lég. du Buddha*, p. 17.

trône une puissante voix, pareille au cri de l'éléphant » : aussitôt les maîtres hérétiques tombent à la renverse [1]. C'est là une répétition du Māravijaya, y compris le geste classique de l' « attestation » ; on voit mieux ainsi ce que veut dire l'éléphant intercalé entre les lions : ce n'est pas simplement « le symbole de la sagesse », c'est l'insigne de l'Illumination, de la Bodhi (dont le *Lalitavistara* lui donne le nom), ou plus exactement du grand cri qui s'élève du sol ou du trône frappé par la main du Buddha, et qui met en fuite l'armée de Māra. Une stèle de facture indienne retrouvée à Pāgan nous montre le Buddha du Māravijaya entouré des sept autres principaux épisodes de sa vie ; disons plutôt qu'elle représente, comme nous l'avons établi ailleurs, les huit scènes figurant les huit lieux saints de l'Inde centrale, caractérisés par les statues du Buddha qu'on y adorait [2]. Or le Çākyamuni attestant la terre, placé au milieu de cette collection d'images, est assis sur un lotus jaillissant du trône de diamant, orné de lions, mais aussi d'une tête d'éléphant (la trompe est brisée), en sa partie médiane ; on pourrait multiplier les exemples [3]. Une série iconographique continue part donc des illustrations de la vie « historique » de Çākyamuni, pour aboutir aux représentations spécifiques d'Akṣobhya, assis sur son trône à éléphant, avec le vajra pour emblème, et qui conserve comme « signalement » le geste de l'attestation de la terre, à l'heure de l'écrasement de Māra.

Et voilà pourquoi l'analyse du personnage d'Akṣobhya nous a paru si décevante et sa tradition si incomplète : on a voulu trouver en lui une contre-partie d'Amitābha, et l'on est, à cet égard, tombé dans le vide. Mais en y regardant mieux et sans prévention, nous croyons distinguer derrière le Jina transcendant une figure précise et qui n'est pas moins solide — loin de là — que ne l'était, en ses particularités, Amitābha/Amitāyus. Ce n'est pas un moindre personnage que le Çākyamuni de la Bodhi. Rien d'étranger au bouddhisme ne s'est amalgamé à ce personnage, rien qui ne soit en puissance dans les versions les plus anciennes de la légende, hormis l'invention d'une Terre pure orientale, où la scène de Bodh-gayā est idéalement transportée.

N'y a-t-il pas eu là-dessous un double processus d'assimilation ? En s'introduisant dans le bouddhisme, le personnage que nous connaissons maintenant sous le nom d'Amitābha a pris la stature, l'apparence et une mudrā de Çākyamuni : une statue de celui-ci, dans l'attitude de la méditation (*dhyāna* ou *samādhimudrā*) est déjà son exacte représentation. De son côté, le Buddha de la victoire sur Māra s'est, en même temps et à l'inverse, divinisé. On le met dans un paradis, le monde Abhirati, où se réfléchit la Sukhāvatī occidentale : liés de

---

(1) I. J. Schmidt, *Dzanglun oder Der Weise und der Thor*, St-Petersburg, 1843, II, p. 82.

(2) BEFEO., XXVIII, p. 163 sq.

(3) ASI. AR., 1922-23, p. 123 et pl. XXXIII (d); comparer le Buddha paré sur un trône à tête d'éléphant, provenant de Rajshahi (Northern Bengal), ASI. AR., 1921-22, pl. XXXVII (i) et p. 106.

bonne heure dans la tradition commune du Grand Véhicule, ces deux premiers Jina se correspondront désormais trait pour trait.

On peut aller plus loin. Vairocana est iconographiquement identique au Çākyamuni de Bénarès, délivrant la première prédication, ou, comme disent les textes, faisant tourner la Roue de sa Loi (*dharmacakra pravartana*) : et Vairocana a précisément gardé le *cakra* comme emblème (¹). Son nom signifie « celui qui répand la lumière en tout sens » [chin. 遍照 EITEL, ou 衆明王 *Mahāvyutpatti*]. Or il suffit d'ouvrir n'importe quel sūtra du Mahāyāna pour constater que le miracle de l'illumination cosmique sert obligatoirement de prélude à tout exposé de l'enseignement transcendant. Çākyamuni est d'habitude le centre et la source de ce mirade, notamment dans le *Lotus de la Bonne Loi* où de longues pages sont consacrées à la description du prodige (²). En le manifestant, il donne aux Buddha de l'espace infini le signal de la réunion surhumaine qui préparera et permettra l'ultime révélation. Or Vairocana, dans les formes les plus développées de son culte, paraît s'être purement et simplement substitué à Çākyamuni sur le siège de l'Enseignement de la Loi (³). Il en conserve la fonction ; son insigne, le cakra, évoque encore la scène de Bénarès (⁴) ; enfin son nom même, étymologiquement, transpose le miracle de la lumière, précédemment attribué à Çākyamuni prédicateur, et que Vairocana manifeste à son tour. Comme l'aspect, le nom, l'emblème et l'activité d'Akṣobhya, l'aspect, le nom, l'emblème et l'activité de Vairocana démarquent un épisode de la carrière de Çākyamuni.

Que dire d'Amoghasiddhi ? Voilà encore un nom qui est une épithète : « celui dont l'accomplissement n'est pas vain [i. e. n'est pas corruptible, cf. *Mahāvyutpatti* : 不空成就]. » Mais accomplissement ou félicité (*siddhi*), ces mots ne nous orientent-ils pas une fois de plus vers le site de la Bodhi, où Çākyamuni s'est accompli et a goûté la félicité de s'être accompli ? Toutes les versions de la scène, depuis le Vinaya pāli, le décrivent assis, les jambes croisées et se livrant en paix aux délices de l'émancipation qu'il vient de conquérir (*ekapallaṅkena nisīdi vimuttisukhapaṭisaṃvedi*, *Mahāvagga*, I, 2, 1, etc.).

(¹) B. BHATTACHARYYA, *Ind. Bud. Icon.*, p. 4 etc.

(²) Ch. I, BURNOUF, p. 4 et surtout ch. XI, BURNOUF, p. 147 sq. où ce rayonnement prodigieux est le signe par lequel Çakyamuni convoque les Buddha des dix régions de l'espace, dont la réunion est la condition préalable de la révélation transcendante (*BEFEO.*, XXXIII, p. 952 sq.; sur le fait que la nature de l'enseignement est conditionnée par la nature de l'Assemblée, thème favori des spéculations ultérieures, cf. nos indications concernant le *Lotus* dans *BEFEO.*, XXVIII, p. 180-186, 194 sq.).

(³) A. WALEY, *Catal. Tuan-huang*, p. XIV-XV.

(⁴) Une représentation de la Roue accompagne emblématiquement les images du Buddha de Bénarès ; elle leur est même antérieure, et a servi à désigner la première prédication avant qu'on n'eût encore portraituré Çakyamuni (AGB., I, p. 427-35, fig. 216-221, etc.).

Mais le nom du Jina évoque une félicité *incorruptible*, non-vaine, non-trompeuse : pour qu'on prenne la peine de le dire, il faut sans doute que quelque chose ait paru la compromettre. C'est bien ce qui est arrivé à Bodh-gayā. Suivons ici encore notre source la plus ancienne : « A ce moment un grand nuage inattendu (1) surgit [avec] de la pluie pendant sept jours, du froid, du vent et du temps couvert. Mais le roi des nāga Mucalinda sortit de sa demeure et vint entourer le corps du Bienheureux d'un septuple repli ; déployant un large capuchon au-dessus de la tête [du Buddha], il se dit : ' Que nul taon, que nul moustique ne touche le Bienheureux, non plus que le froid, la canicule ou les reptiles '. » (2) La semaine d'orage aussitôt terminée, le serpent se déroule et vient recevoir, ordinairement sous une forme humaine, la bénédiction de Çākyamuni, dont il a si opportunément abrité la méditation. Et notre Jina Amoghasiddhi ? Ecoutons M. Bhattacharrya : « Parfois un serpent à sept têtes lui fait un dossier, les capuchons déployés formant parasol au-dessus de lui ; et c'est pour cette raison qu'il y a devant ses sanctuaires une petite excavation carrée représentant le bassin où demeure le serpent. » (3) On montrait à Bodh-gayā « l'étang du roi des dragons Mucilinda » et l'on contait aux pèlerins comment jadis, le Tathāgata ayant obtenu l'Intelligence accomplie, « s'assit tranquillement en cet endroit, et resta sept jours dans la méditation. Pendant ce temps-là, ce roi des dragons veillait à la garde du Tathāgata. Il entoura sept fois de ses replis le corps du Buddha et se créa subitement une multitude de têtes, qui, en retombant, lui formèrent un parasol (4). » L'iconographie siamoise moderne représente quelquefois le serpent lové autour du Bienheureux, dont le buste apparaît seul hors des replis, et sous le capuchon (5). Mais ordinairement les artistes indiens rejettent le serpent derrière le Buddha, en manière de dossier, avec le capuchon en auvent au-dessus de lui (6). Il n'y a pas à mettre en doute, si nous comparons les représentations d'Amoghasiddhi à ces formules iconographiques, que ce ne soit Mucilinda, sorti de son étang, qui abrite toujours le Jina, hypostase de Çākyamuni, « dont la félicité n'est pas corruptible ».

---

(1) *Mahākālamegha* « un grand nuage hors de saison », si l'on coupe *mahā-akala-m°*, ce qui est la lecture traditionnelle cf. H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ*, I, p. 3, et T. W. Rhys davids — H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, SBE., XIII, p. 80, et PTSD., s. v. kāla, part II, p. 39 b.

(2) *Mahāvagga*, I, 3, 2.

(3) *Ind. Bud. Icon.*, p. 5, cf. pl. VIII, c.

(4) Hiuan-tsang, *Mémoires*, Trad. Julien, I, p. 478-79.

(5) O. Frankfurter, *The attitudes of the Buddha*, Journ. Siam Soc., vol. X, part 2, 1913, p. 12 et fig. 9 — où le serpent a cinq replis et cinq têtes, en dépit du texte.

(6) Références dans A. Foucher, *Une liste indienne des actes du Buddha*, Paris, 1908, p. 12 (Rapports annuels de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, 1908). AGB., I, p. 414 sq. L'art khmèr a tiré un parti considérable de ce motif du Buddha sur le nāga.

Cet Amoghasiddhi n'a ni l'ancienneté ni le prestige d'Amitābha ou d'Akṣobhya ; les premiers textes où ceux-ci sont nommés ne le connaissent pas. C'est qu'il n'a pas derrière lui les traditions complexes condensées en Amitābha/Amitāyus, sans être non plus la transposition d'un épisode de la vie du Maître historique aussi capital et aussi bien fixé que la Victoire sur l'armée de Māra. Quelle mudrā pouvait-on lui attribuer ? La plus naturelle eut été celle de la méditation, puisque c'est une méditation du Buddha qu'avait abritée Mucilinda. Elle a été employée pour figurer Çākyamuni, à cet instant de sa vie légendaire (1). Mais dès Amāravatī la main droite se lève, annonçant l'*abhayamudrā* qui restera caractéristique d'Amosghasiddhi (2). On ne disposait en fait que d'un nombre limité de mudrā ; celle de *samādhi* s'étant vue attribuer par excellence à Amitābha et la *bhumisparçam*° appartenant en propre à Akṣobhya, comme le geste de l'enseignement à Vairocana, il ne restait guère pour Amoghasiddhi et Ratnasambhava que la Protection (*abhaya*) et le Don (*varada*). Le geste protecteur était tout indiqué pour une représentation de Çākyamuni figurant l'épisode de Mucilinda : car c'est en *abhayamudrā* que le Maître doit accueillir le nāga, lorsque celui-ci vient lui rendre hommage. Amoghasiddhi a conservé la mudrā, avec le reste des caractéristiques de l'épisode.

Ratnasambhava est le moins consistant des cinq Jina. C'est aussi celui qui se rattache le moins nettement à Çākyamuni. Son nom de « Né du Joyau » [chin. 寶生 tib. Rin-chen-ḥbyun-ldan] évoque cependant le pavillon de pierreries de Bodh-gayā dans lequel nous avons reconnu une manière de matrice surnaturelle, enfermant symboliquement le Buddha (3). Celui-ci naît de la sorte « de la [matrice de] pierre précieuse », avec une nature de pierre précieuse (*ratnasambhava*), au lieu de sortir avec un corps corruptible (*pūtikāya*) d'une membrane embryonnaire (*jarāyu*). Terme à terme s'établit l'oppositon des mots *ratnasambhava* et *jarāyuja* (4), et cette opposition fonde à la fois une qualité de Çākyamuni et la nature intime du Jina.

La correspondance entre des épisodes très précis de la légende de Çākyamuni et la personnalité des Jina est donc parfaite dans le cas d'Akṣobhya, de Vairocana, et d'Amoghasiddhi ; elle est un peu moins nette pour Ratnasambhava, personnage plus flottant. Reste Amitābha. Nous savons qu'il a pris l'aspect de Çākyamuni ; s'est-il aussi intégré dans sa légende, ou mieux s'est-il placé, à l'exemple des autres Jina, au-dessus d'une phase de cette légende, la doublant dans l'abstrait ? Akṣobhya est le vainqueur inébranlable de Māra, Vairocana, le prédicateur rayonnant, Amoghasiddhi, le protégé de Mucilinda et Ratnasambhava, le Buddha aux pierreries : ce sont quatre Çākyamuni. La

(1) ASI. AR., 1904-05, pl. xxx^{b}.

(2) J. Fergusson, *Tree and Serpent worship*, London, 1868, pl. lxxvi.

(3) *BEFEO.*, XXXIII, p. 816 sq.

(4) Sur *jarāyuja*, cf. L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, fasc. VIII, p. 764.

tradition connaît-elle aussi un Çākyamuni à la lumière infinie, en dehors du miracle annonçant la prédication, passé à Vairocana? Elle le connaît, et à Bodh-gayā justement. Comme le Buddha parfaitement accompli se recueillait et méditait, après son triomphe, la *Nidānakathā* nous dit qu'une clarté infinie se répandit dans l'espace : « les dix mille univers, en leurs révolutions, apparurent comme une masse de guirlandes détachées, ou comme un bouquet de fleurs artistement disposé, et entre eux les espaces intermédiaires ne furent plus qu'une seule clarté, eux dont les huit mille lieues n'avaient jamais été pénétrées, même par les rayons des sept soleils... les aveugles de naissance virent, les sourds entendirent, les infirmes purent marcher. » (1) Et les traditions cinghalaises relevées par Hardy renchérissent, en décrivant six rayonnements issus de la personne du Buddha. « Ces rayons, sans même s'arrêter un instant aussi court qu'un claquement de doigts, se propageaient de monde en monde, ressemblant à un nuage bleu, à un rocher rose, à une robe blanche, à une guirlande rouge et à une colonne de lumière : tels ils continuaient à se répandre, pour la joie de toutes les créatures qui en voyaient la beauté. » Car, en cette aube du jour de la Bodhi, « les créatures des mondes sans fin et sans nombre, pour la première fois, jouirent du privilège de voir un Buddha accompli » (2). Il y avait donc dans la tradition de Bodh-gayā un personnage tout prêt à assumer le nom d'Amitābha : c'était un Çākyamuni méditant, les jambes croisées, dans l'attitude que le Jina devait à son tour assumer dans le groupement systématique des cinq Maîtres surnaturels.

Si nous reprenons l'ensemble de ces corrélations, il est désormais clair que si Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi et Vairocana se définissent par cinq attitudes, cinq fonctions et cinq épithètes en guise de nom, ces attitudes, fonctions et épithètes leur viennent en droite ligne de Çākyamuni.



A ce point de l'analyse, quatre questions vont se poser à nous :

— La légende et l'iconographie de Çākyamuni ayant apparemment fourni leur matière conceptuelle et figurée à chacune des représentations de Jina, faut-il croire que le système dérive d'une élaboration spontanée de la figure historique?

(1) *Jātaka*, ed. Fausböll, I, p. 76. Les sept soleils qui consument le monde sont un terme de comparaison classique dans l'Inde. Cf. Hardy, *Manual*, p. 30 sq., etc. Si, en l'espèce, tous ces miracles reproduisent ceux de la naissance, c'est que celle-ci est une annonciation symbolique de la Bodhi elle-même.

(2) Hardy, *Manual*, p. 179-180; aussi Bigandet, *The Legend of Gaudama*, I, p. 97 et 101. Ces deux données: expansion de la lumière à travers les mondes, et possibilité de voir le Buddha accordé à toutes les créatures de ces mondes, définissent exactement le miracle même où se manifeste Amitābha, cf. SBE., XLIX, II, p. 14, 28, 30 (joie que la lumière miraculeuse apporte avec elle), 60, etc.



— Pourquoi cinq Jina, et cinq épisodes de la vie de Çākyamuni, et pourquoi ces cinq-là ?

— Comment Amitābha, d'origine en partie étrangère, s'est-il combiné avec les autres ?

— Enfin quelle a été la cause première des modifications introduites de la sorte dans le bouddhisme ancien ?

Abordons-les dans cet ordre.



Le système des cinq Jina sort-il directement d'une réflexion sur la personne de Çākyamuni ? Les sources pâlies, dit M. L. de La Vallée Poussin, « distinguent trois corps [du Buddha], le *caturmahābhūtikakāya*, le *manomayakāya*, le *dharmakāya* : 1° le premier, formé des quatre éléments, terre, eau, feu, vent, est corruptible, *pūtikāya*. C'est le corps que Śākyamuni a pris dans le corps de Māyā, un corps *jarāyuja*. 2° ...elles opposent au corps 'fait des quatre éléments' le corps *manomaya* [i. e. spirituel] avec lequel le Buddha visite le monde de Brahmā quand il ne préfère pas y aller avec son corps 'fait des quatre éléments'... 3° Le *dharmakāya* n'est un corps que par métaphore [c'est le 'corps de la doctrine', essentiellement 'la collection des enseignements']. » (1) En écartant ce corps abstrait, on observera que le processus opposant un corps spirituel au corps fait des quatre éléments est peut-être une première introduction détournée, dans la bouddhologie pâlie, de notre schéma cosmique, où une cinquième direction, céleste ou spirituelle, contraste avec un carré d'orients horizontaux, fondés dans la matière et fondant la matière, qu'ils se répartissent. Les quatre éléments matériels se rangent en effet, avec les couleurs, les métaux, etc., à la suite des « planètes » régentes des quatre directions, et nous savons déjà que, de ce point de vue, les Jina n'équivalent qu'à d'autres noms donnés par le mahâyânisme aux régents de l'espace et du temps. Le bouddhisme pâli sépare un corps spirituel d'un corps fait de quatre parties. Un pas de plus, facilité par la croyance à la transcendance du Buddha, et ce ne sera plus comme quatre portions de matière, mais comme quatre principes de la matière que les quatre éléments entreront dans le corps quadruple. Dès ce moment, Çākyamuni sera composé de cinq principes abstraits : l'un spirituel, les quatre autres non plus matériels, mais régulateurs de la matière (2). Le premier répondait déjà à un corps particulier. On peut prévoir que le corps quadruple aura tendu à se diviser en quatre : d'où les Jina, monnaie de Çākyamuni.

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, fasc. VII, p. 764-65.

(2) Ce processus de dématérialisation est apparent dans la dogmatique sarvāstivādin, où va se marquer aussi l'étape suivante (cinq skandha transcendants). Voir à ce propos la belle analyse de M. Stcherbatsky. « Les éléments fondamentaux [de la matière] sont au nombre de quatre ; ils se manifestent concrètement par la dureté ou

Une tradition, que les bouddhistes du temps de HIUAN-TSANG prétendaient faire remonter à Açoka, fixe un état du développement fort proche encore de ce point de départ. Non loin de Pāṭaliputra, rapporte le pèlerin, « il y a cinq stūpa... on lit dans les Mémoires sur l'Inde 'Jadis, lorsque le roi Açoka eut fini de construire [les] quatre-vingt-quatre mille stūpa, il lui restait encore cinq mesures de reliques du Buddha ; ce fut pour cette raison qu'il bâtit cinq stūpa, dont la construction admirable effaçait tous les autres et où éclataient des prodiges extraordinaires. Par là il voulut honorer la personne du Tathāgata, composée de cinq parties (五分法身 litt: le quintuple corps de la loi, ou *dharmakāya*). » ([1]) On comparera à ce passage une note de S. JULIEN, tirée du San tsang fa chou 三藏法數, à propos d'une offrande de parasols faite au Buddha par les gens de Vaiçālī. « Dans la ville de Vaiçālī il y avait un maître de maison dont le fils s'appelait Pao tsi 寶積 (Ratnākara). Celui-ci et cinq cents maîtres de maison, portant tous des parasols ornés de sept matières précieuses, vinrent les offrir au Buddha. Le Buddha, par l'effet de sa puissance divine, les transforma tous en un seul parasol qui couvrit le grand millier de mondes, et l'image entière de ce vaste monde apparut au centre de ce parasol ». On aura sans doute reconnu là le premier chapitre du *Vimalakīrtinirdeça sūtra* ([2]). Le compilateur cité par S. JULIEN poursuit de son cru : « ces cinq cents parasols figuraient les cinq *ombres* 五陰 (en sanskrit pañca skandha, les cinq agrégats) ; leur réunion en un seul figurait le cœur de l'homme, qui est un, pour montrer que la loi des cinq *ombres* représente dans son ensemble le cœur qui est un » ([3]). C'est l'interprétation adoptée par M. de la VALLÉE POUSSIN, à propos des cinq stūpa supplémentaires : « le Dharmakāya [des Sarvāstivādin] est 'le dharmakāya de cinq membres ou parties' *pañcabhāga* ou *pañcāṅga dharmakāya*, à savoir les cinq Skandha supramondains, *lokottara*, purs, *anāsrava* ou 'de Jina'. C'est en l'honneur de ce quintuple Dharmakāya (admis dans le Grand Véhicule), qu'Aśoka construisit cinq stūpa supplémentaires aux 84.000. » ([4]) Il est clair qu'on tient ici, pris sur le fait, un des facteurs qui ont conduit à la théorie philo-

---

répulsion, la cohésion ou attraction, la chaleur et le mouvement. C'est par convention qu'on les nomme Terre, Eau, Feu et Air ; il est bien spécifié que ce sont là des dénominations conventionnelles... Le fait même que le quatrième élément soit le Mouvement indique les tendances de ces catégories ; comme tous les éléments dans le Bouddhisme, les éléments de la matière sont plutôt des forces que des substances. » Th. STCHERBATSKY, *The Central conception of Buddhism*, p. 13. Quant aux skandha proprement dits, dont il va être question, ce sont des « forces » purement psychologiques : *rūpa, vedanā, samjñā, saṃskāra* et *vijñāna*, ce que M. STCHERBATSKY traduit « matter » (i. e. sense data) feelings, ideas, volitions and pure sensation. Au-dessus d'eux se placeront les skandha transcendants.

([1]) *Mémoires*, tard. JULIEN, I, p. 427 ; BEAL, II, p. 94.

([2]) Cf. Hokei IDUMI, *Vimalakīrti's discourse on emancipation*, Eastern Buddhist, III, 1924-25, p. 55 sq.

([3]) *Mémoires...*, I, p. 385, n. 2.

([4]) *Siddhi*, fasc. VII, p. 767.

sophique des cinq Jina, personnifiant les cinq skandha lokottara ou Eléments transcendants. Le mot même de Jina y est. Les cinq skandha du Jina préparent les cinq Jina des skandha. Jina, il est vrai, veut simplement dire « le Vainqueur » ; mais ce n'est pas un hasard si ce mot apparaît avec la mention d'éléments supramondains (lokottara); le mot et l'idée procèdent également de la théorie « royale », dont l'action sur la bouddhologie a été si profonde [1].

A suivre les progrès du dogme, on reconnaît d'ailleurs aisément que les fondements mentaux de la série mythologique quinaire ont souvent changé, de pair avec la spéculation sur les corps du Buddha. Nous trouvons « dans le commentaire, non-tantrique, de Nāmasaṃgīti, 59 et 156, cinq corps correspondant aux cinq Jina, aux prétendus 'Dhyāni-buddha' : *svābhavika*, *sāṃbhogika*, *vaipākita*, *nairmāṇika*, et cinquième, *dharmakāya*, car il y a un *dharmakāya* distinct du *svābhāvika* et du *sāṃbhogika*, qui est connu personnellement par le Yogin » [2].

Les archéologues n'ont donc peut-être pas tout à fait tort lorsqu'ils rapprochent des niches à Jina des stūpa népalais les groupes de cinq colonnes sacrées qui sont placées aux quatre orients des stūpa du Sud de l'Inde, et qu'on voit sur les représentations figurées de ces monuments à Amārāvatī [3]. Il n'est pas douteux que la réflexion sur la personnalité du Buddha historique n'ait marqué un certain parallélisme avec les progrès d'une répartition cosmique en cinq Eléments [4] ; ceux-ci devaient passer enfin sous le contrôle de cinq Jina, lesquels, pris ensemble, allaient reconstituer en quelque sorte Çākyamuni, puisque les cinq éléments auxquels ils correspondent ont été, et demeurent encore

(1) Voir les références réunies par M. L. de La Vallée Poussin dans une note de sa traduction du *Koça*, sous VI, 76^{c} : « La *Vyākhya* énumère les cinq skandha qui correspondent aux *dhammakkhanda* de *Dīgha*, III, 229, 279, *Itivuttaka*, 104 : *sīla*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti*, *vimuttiññāṇadassana* [Moralité, Recueillement, Sapience, Délivrance, Vue de la connaissance de Délivrance]. Ce sont les *lokottaraskandha* de *Dharmasaṅgraha*, 23, les *asamāsamāḥ skandhāḥ* de *Mahāvyutpatti*, 4 (auxquels, d'après le *Buddha bhūmisūtra*, est ajoutée l'expression *dharmadhātuviśuddhi*), qui sont aussi nommés *anāsravaskandha* : les *jinaskandha* (rgyal-baḥi phuṅ-po) du Triglotte. » *Abhidharmakośa*, ch. VI, p. 297, n. 2.

(2) *Siddhi*, fasc. VIII, p. 802.

(3) Fergusson-Burgess, *Hist. of Ind. and East. Arch.* ^{2}, II, p. 82, n. 5 : « These projecting pedestals with their five *āryaka* (worshipful) columns may be analogous to the Caityas chapels for the Dhyani Buddhas at the bases of the dāgabas of Ceylon and ot the of Nepal ».

(4) Le pentagramme des orients semble s'introduire à plusieurs reprises dans la légende de Çākyamuni ; il se devine par exemple sous la tradition qui fait naître en même temps que lui quatre Cakravartin de moindre envolée (cf. J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab : les Salva*, JA., 1929, I, p. 340 ; sur les quatre génies entourant le Cakravartin, voir Senart, *Lég. du B.*, p. 84). Le personnage central et ses quatre répliques cardinales constituent un maṇḍala « historique », comme ailleurs le roi entouré de ses ministres dirige un maṇḍala « administratif » à quatre orients, — plus le point d'en haut, siège de la souveraineté.

les composantes théoriques de sa personne. Le stūpa serait ainsi toujours resté en étroit contact avec celle-ci. Il est frappant que les Jina soient constamment liés à ce reliquaire symbolique, aussi bien dans la tradition moderne [1] que sur les monuments et que dans les textes, puisque c'est sur le modèle d'un stūpa réduit que le *Guhyasamāja* décrit son maṇḍala des cinq Tathāgata transcendants [2]. L'archéologie religieuse aboutit de son côté à des monuments où les cendres de Çākyamuni sont remplacées par des fragments de sa Loi écrite, reliques spirituelles (*dharmaçarīra*) qui, en manière de dépôt, équivalent au Corps de la Loi (*dharmakāya*) de ce Buddha [3]. Or, synchroniquement, nous voyons apparaître autour du stūpa les images des Jina. Quel est le sens de cette innovation iconographique ? Est-elle liée à la modification du symbolisme des dépôts ? On le constatera sans peine, si l'on se réfère aux paragraphes précédents. Les premiers dépôts — magiques aussi bien que funéraires — introduits dans les stūpa, en tant que monuments cosmiques, avaient été des fragments des restes mortels du Buddha. Progressivement, l'idée que l'on se formait de celui-ci s'était enrichie et faite plus surnaturelle. On le voyait de plus en plus comme une personne dédoublée, un corps secret, le *dharmakāya*, constituant son essence véritable, alors que le commun des hommes n'a jadis connu que son corps factice (*nirmāṇakāya*). C'est ce dharmakāya, composé d'éléments supramondains (les *skandha lokottara*), que les reliquaires étaient désormais censés renfermer. Mais les Jina, nous venons de le voir, sont la personnification de ces éléments supramondains : là est le rapport profond qui unit la nature du dépôt à la nature de l'ornementation périphérique et le changement du premier explique la transformation de la seconde. C'est maintenant le Corps de la loi qu'enveloppe la coupole traditionnelle, et avec les Jina, nous constatons que ce sont bien les composantes transcendantes de ce corps que les niches creusées au pourtour du monument laissent transparaître. La dogmatique soutient et explique intégralement l'iconographie : elles ne sont que deux expressions distinctes, mais superposables, d'une même pensée religieuse. Une esquisse philosophique nous a fait entrevoir l'émission des Jina par le Dharmakāya. Le stūpa mahâyâniste la réalise sous nos yeux.

Mais, ce Dharmakāya dont ils procèdent, c'est éminemment le dharmakāya de Çākyamuni : la tradition du stūpa remonte trop directement à celui-ci pour qu'on en doute, surtout si l'on considère que les fragments de la Loi dont est fait le dépôt, sont tirés des sūtra qu'il a enseignés. Le Buddha historique, sous son aspect transcendant, forme donc toujours textuellement le fond commun d'où se différencient les cinq Tathāgata. L'analyse de leurs traditions

(1) B. Bhattacharyya, *Ind. Bud. Icon.*, p. 3, etc.
(2) B. Bhattacharyya, *Guhyasamāja*, Introduction, p. xxxv.
(3) AGB., I, p. 60.

particulières ne nous les a-t-elle pas montrées, en effet, comme la transposition abstraite d'épisodes de sa vie ? Textes et monuments se répondent.

Il est ainsi permis de suivre, à partir du Petit Véhicule, et jusqu'en pleine floraison de la dogmatique mahâyâniste, l'évolution qui a conduit au système religieux, métaphysique et artistique, des cinq Maîtres transcendants. Mais la cohérence spécieuse de ce développement ne doit pas nous faire illusion : nous avons retracé approximativement les étapes du mouvement ; nous n'en avons que bien imparfaitement élucidé les causes. Elles ne se réduisent sans doute pas à une tendance simple et spontanée, disons à un besoin d'organisation cosmophysiologique, qui a bien, à certains égards, dominé le processus, mais qui ne suffirait pas à expliquer d'importantes circonstances de détail. Le bouddhisme ne s'est pas donné librement ces conceptions nouvelles : des influences, que nous tenterons de préciser, ont agi sur lui, différemment selon les lieux et les écoles. Les schismes en témoignent ; mais la netteté des événements est masquée par un immense travail d'intégration et d'assimilation. On a tout fait pour rattacher au fond ancien de la croyance les acquisitions inattendues dont elle s'enrichissait. Les bouddhistes du Grand Véhicule sont arrivés à doubler tout le bouddhisme ancien d'une transposition qui ne s'en écarte presque en aucun point. Les remaniements de la *Vie* de Çākyamuni l'attestent. Le culte rendu à un même ensemble monumental et sculptural, observé déjà par M. FOUCHER (1), en est aussi l'indice, et mieux encore le dédoublement des cinq Çākyamuni de Bénarès et de Bodhgayā en autant de Jina célestes. Mais une trame disparate croise cette chaîne d'orthodoxie : Amitābha, entré dans le culte sous les traits de Çākyamuni, est problablement un dieu solaire, et peut-être vient-il de l'Iran. Il y a sans doute aussi des dieux brâhmaniques dans la contexture. Si le bouddhisme a réussi ce tour de force de rendre ses emprunts méconnaissables en les ramenant à lui, il ne faut pas s'y laisser tromper : ce travail d'assimilation lui appartient en propre, mais non pas les éléments sur lesquels il a porté. Ce n'est pas seulement à force de rendre un culte aux statues du Buddha historique, et à force de réfléchir sur sa nature, que les fidèles ont graduellement constitué une religion des Jina. Ils ont aussi été poussés du dehors.



Achevons d'abord d'examiner ce qui vient de source bouddhique, ou du moins de source ancienne dans le bouddhisme. Et c'est là que se pose la seconde question : pourquoi cinq Jina et pourquoi ceux-là ? La série quinaire transcendante a été manifestement préparée par la série des cinq Buddha humains, à laquelle nous avons plus haut consacré quelques pages. On vient de voir en détail la façon dont elle se dégage aussi de la prédominance acquise

(1) AGB., II, 1, P. 385-388.

par le nombre cinq dans les listes psycho-physiologiques et psychologiques (souffles, sens, skandha, etc.). Comment les deux facteurs se sont-ils combinés ?

Théoriquement, ils avaient les plus grandes affinités, n'étant que la double application mythologique à l'histoire religieuse du monde et à l'analyse du microcosme personnel d'un même schéma classificatoire des orients, que nous savons être d'origine cosmologique. S'il se retrouvait quelque jour des traces d'une répartition mystique des sens entre les buddha humains, Krakucchanda, etc., le groupe des Jina apparaîtrait à peine comme une innovation. En fait, les sources pâlies ne semblent témoigner que d'un état de la doctrine où le schématisme traditionnel des cinq directions commençait à s'introduire dans la théorie du monde, sans pourtant que ses expressions mythologiques eussent encore un effet d'information directe sur la théorie psychologique. On admettait un groupe de cinq buddha, on en mettait même quatre dos à dos, ou à la circonférence du stūpa, le cinquième étant laissé à la « direction » de l'avenir : c'était vraisemblablement un schème spatio-temporel. Mais il ne semble pas qu'on ait décomposé Çākyamuni en cinq hypostases ; il restait au même niveau que les autres, au sein de leur groupe, et s'il s'égalait ainsi à eux, ce n'était que par substitution. Avec le temps, la cosmologie transcendante est, au contraire, peu à peu descendue dans la personne humaine et par voie de conséquence elle s'est introduite, sous un aspect plus sublime, dans la personne de Çākyamuni. C'est un fait que nous devons nous borner pour l'instant à constater ; nous nous efforcerons plus tard d'en trouver l'explication exacte : d'une manière générale, le contact avec la psychologie brâhmanique, avec laquelle celle du bouddhisme a presque tout en commun, sauf la doctrine capitale du salut (encore ferions-nous quelques réserves quant à la valeur primitive du nirvāṇa), imposait d'ailleurs cette crise, dont, avec M. de La Vallée Poussin, nous venons de voir les répercussions sur la bouddhologie. C'est sans doute là ce qui sépare l'ancien groupe des Buddha humains du nouvel ensemble des Jina : ceux-ci sont les régents d'un monde beaucoup plus systématique, où le microcosme se règle plus exactement sur le monde extérieur ; de ce fait, ils ont assumé un caractère idéal que n'avaient pas les Buddha du passé. Ils ne règnent pas seulement sur les temps et sur les mondes, mais sur la conscience dont ils sont les composantes surnaturelles, le dernier mot étant qu'ils sont un, parce que le « cœur » (*citta*, chin. 心) est un, et aussi que le « cœur » est un, en et par leur unité [1].

Beaucoup de raisons concouraient donc à recommander et presque à imposer une pentarchie de buddha transcendants, transposition mystique des orients de Sārnāth, en même temps que de la psychologie numérique, si en faveur dans l'Inde. Nous avons cependant observé quelques flottements dans

---

[1] Cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 960.

la théorie brâhmanique comme dans les exposés bouddhiques. Le passage des éléments matériels (*mahābhūta*) aux composantes que nous avons étudiées sous le nom de *skandha*, n'est pas parfaitement nette. On devait donc s'attendre à quelque indécision dans l'énumération des Tāthagata abstraits, quoique le nombre cinq eût toutes chances de l'emporter à la longue : c'est bien ce qui est arrivé et M. L. de La Vallée Poussin, dans une monographie très documentée sur l'Ādibuddha, a pu énumérer des groupes divers de quatre, six ou sept « Dhyānibuddha » (1). Malgré tout, le chiffre normal est cinq, et avec une régularité qui pourra paraître singulière. Nous n'avons en effet examiné jusqu'ici que des antécédents abstraits, qui eussent permis un autre décompte et des antécédents techniques dont on pourrait dire la même chose : car les artistes comme les narrateurs disposaient, entre autres ressources, d'une classe de sept Tathāgata du passé, plus Maitreya, qui a joui d'une grande popularité dans les productions gandhâriennes comme dans celles de Mathurā. On sent qu'un facteur décisif a dû jouer, en faveur du groupe quinaire, en dehors et en plus des causes connexes précédemment exposées.

Idées abstraites et modèles sculpturaux ne font pas une religion : nous étions sans doute plus près des sources véritables lorsque nous analysions la légende des semaines qui suivirent la Bodhi. L'élément cultuel, capital pour l'étude du bouddhisme indien en sa riche substance, est trop souvent sacrifié à l'étude des dissentiments d'école, plus commodes d'accès que les faits rituels. Partons-en au contraire : les cinq Jina ont été d'abord cinq attitudes de Çākyamuni, cinq statues qui recevaient les hommages des fidèles. Quatre d'entre elles se groupent autour de l'arbre de la Bodhi, la cinquième est à Bénarès. Elles correspondent donc à l'Illumination, aux moments qui suivirent et à la Première Prédication du Buddha. Or, c'est un chapitre de sa légende qui nous est assez abondamment décrit dans des textes de toutes catégories, depuis la *Discipline* des moines theravādin jusqu'aux *Vies* chinoises entrecoupées d'innombrables prodiges. On sait d'autre part que le reste de l'existence de Çākyamuni ne nous est nulle part dépeint avec autant de précision. Au lieu d'un récit suivi, la *Nidānakathā*, les traditions siamoises, birmanes, etc. entassent des épisodes sans lien réel ; tout au plus peut-on y discerner certains cycles dont les points centraux se situent auprès des principales villes de l'Inde bouddhique, Rājagṛha et Vaiçālī notamment. M. Cœdès a mis en lumière l'*egocentrisme* des communautés indochinoises, héritières des habitudes cinghalaises : il a fait voir comment les récits historiques ou édifiants composés dans un couvent siamois ou laotien ont tendu finalement à tout y ramener (2). Il est bien permis de présumer qu'il en est allé de même dans l'Inde ancienne. Nous en voyons la preuve presque à chaque page dans les *Mémoires* de Hiuan-

---

(1) L. de La Vallée Poussin, art. *Ādibuddha* in HERE, I, 1908, p. 99*.

(2) G. Cœdès, *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*. BEFEO., XXV, 1925, p. 11.

TSANG, qui ne manque jamais d'indiquer le lieu où sont censés avoir été prêchés les différents sūtra, et le *Vimalakīrtinirdeça sūtra* nous en a même donné, il n'y a qu'un instant, un exemple assez frappant. Le pèlerin avait spécifié qu'auprès de Vaiçālī un stūpa commémorait l'enseignement de cet ouvrage [1]. S. JULIEN a extrait d'une compilation tardive quelques lignes relatives à l'endroit visité par HIUAN-TSANG—et sans le savoir, c'est l'introduction du sūtra lui-même qu'il a résumé ainsi de seconde main ! Car si les lieux gardent le souvenir des sūtra, ceux-ci insistent tout aussi régulièrement sur leur site d'origine. Comme on ne peut croire que ces ouvrages procèdent d'une authentique prédication du Buddha, il est assez vraisemblable que c'est surtout à quelque couvent particulier que s'attache ce grand souci de localisation. Il y a tout un groupe de textes, à commencer par le *Saddharmapuṇḍarīka*, qui gravitent autour du Mont Gṛdhrakūṭa, près de Rājagṛha, et qui paraissent constituer une tradition d'école. Cette impression se renforce singulièrement, quand on lit dans un çāstra mahâyâniste que « c'est dans le pays de Magadha que Śākyamuni a obtenu la Saṃbodhi, a pris possession du *dharmakāya*... ; c'est pourquoi il résida souvent à Rājagṛha. Par affection pour le lieu de sa naissance, il résida souvent à Śrāvastī, car tous les hommes, même entrés en religion, aiment la terre natale. Par affection pour le lieu où il avait acquis le *dharmakāya*, il résida souvent à Rājagṛha, car tout Buddha aime son *dharmakāya*. Il résida plus souvent à Rājagṛha, car le *dharmakāya* l'emporte sur le *janmakāya* ou corps de naissance. » [2] Ces deux « corps » du Buddha, ce sont deux interprétations de sa nature, deux écoles en un mot et les précisions de lieu qu'on vient de nous fournir ne se rapportent pas à sa vie, mais accessoirement à la localisation de ces exordes des sūtra, où les circonstances du prêche sont toujours indiquées, et fondamentalement aux écoles, voire aux couvents où ces sūtra avaient été composés, ou du moins étaient en faveur. Dire que le Buddha « résida souvent à Çrāvastī », c'est consigner qu'à Çrāvastī existait une communauté avec beaucoup de sūtra du Buddha, et de même à Rājagṛha. Aussitôt l'esprit évoque, en leur opposition, les débuts typiques de tant de livres du petit et du grand Véhicules. « Une fois, le Bienheureux demeurant à Sāvatthī, au Jetavana, dans le monastère d'Anāthapiṇḍika... » [3] : et, « Une fois, le Bienheureux demeurant à Rājagṛha, au mont Gṛdhrakūṭa... ». M. PRZYLUSKI a insisté sur l'importance de cette géographie religieuse, dont dépend si souvent une saine critique des sources [4].

---

(1) Un culte était rendu sur l'emplacement où Çākyamuni passait pour avoir révélé les livres sacrés : cf. *Lotus de la Bonne Loi*, BURNOUF, p. 140-141 ; KERN, p. 220.

(2) L. de La VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, fasc. XIII, p. 785.

(3) FEER a relevé que dans le *Commentaire* des Jātaka, sur 498 localisations, 416 se rapportent à Sāvatthī, 55 à Rājagṛha, etc. Cf. RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories*, page C.

(4) J. PRZYLUSKI, *Le Bouddhisme*, p. 26 sq. ; *La légende de l'empereur Açoka* et *Le Concile de Rājagṛha*, passim.

Fa-hien et Hiuan-tsang ont rencontré plusieurs mises en scène locales des légendes sacrées. Il y avait un cycle des Buddha du passé, groupant le site de leur naissance, de leur rencontre avec leur père et de leur nirvāṇa (1). Dans l'Inde du Nord-Ouest, on montrait aux voyageurs l'endroit où Viçvantara exilé s'était retiré, avec sa femme et ses enfants ; à quelques lieues de là, c'était le site de son aumône extraordinaire : son fils et sa fille remis à un brâhmane ; où encore le site des sévices de ce brâhmane, auquel tout le bouddhisme populaire moderne voue encore une haine vigoureuse : « à côté et à une petite distance... il y a un stūpa. Ce fut là que le prince royal donna son fils et sa fille à un brâhmane. Celui-ci les ayant battus de verges, la terre fut teinte de leur sang. Aujourd'hui les plantes et les arbres ont encore une couleur rouge... » (2) Qu'y a-t-il derrière ces traditions ? Manifestement une rédaction du *Viçvantara jātaka*, lue dans une communauté qui s'était fait une spécialité de cette légende célèbre, et qui avait organisé sur ce thème un pèlerinage dans les lieux environnants. On ne tiendra jamais trop grand compte de l'élément topographique dans l'histoire religieuse, surtout dans l'Inde. On sait avec quel bonheur ce principe a été formulé par M. J. Bédier et quelle application il en a faite aux cycles littéraires de notre Moyen-Age (3). Le bouddhisme n'en est pas moins nettement justiciable. Par un échange de bons procédés, les légendes ont organisé les lieux de culte, et ceux-ci ont mis en forme les légendes, en leur imposant d'abord une adaptation locale, puis, une fois en vogue, en créant une zone géographique d'activité religieuse intense, propice à l'assimilation comme à l'invention.

Voilà, croyons-nous, à l'origine, l'élément cultuel vivace et plein de sève d'où devait sortir le système des cinq Jina. Si la légende confuse des années de prédication s'ordonne en cycles topographiques, combien mieux en effet le chapitre de la *Vie* dont les Jina démarquent l'iconographie comme l'affabulation : quatre épisodes du séjour à Bodh-gayā, et la scène de Bénarès ! Il suffit de jeter les yeux sur une carte de l'Inde ancienne pour voir que les deux se tiennent. La puissance d'attraction religieuse de Bénarès est universelle, et quel que fût l'épisode de la vie du Buddha qu'on y eût localisé, elle aurait été lieu de pèlerinage : à plus forte raison avec la Première Prédication. Un pèlerin ne saurait passer à proximité de cette ville sans faire un crochet : peu importe ensuite la secte ou le temple vers lequel sa croyance personnelle le dirigera. D'autre part, le site de la Bodhi était le cœur du bouddhisme, et, avec le couvent voisin de Nālanda, il l'est resté jusqu'à la conquête musulmane. Il était donc inévitable, de par la disposition même des choses, que la proximité des deux

---

(1) H. A. Giles, *The Travels of Fa-hsien* (399-414 A. D.) or Record of the Buddhistic Kingdoms, Cambridge, 1923, p. 36.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 123.

(3) J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste* 3, Paris, 1926-28.

lieux saints les mît en rapport. Sur la carte religieuse, il y a d'avance un cycle de Bodh-gayā et de Bénarès. D'ailleurs l'existence de ce cycle éclate dans les témoignages littéraires. Toutes les sources lient la première prédication au séjour à Bodh-gayā : c'est là qu'elle est décidée, c'est de là que le Buddha part pour aller la délivrer, et l'on suit la trace de ses pas. Dira-t-on qu'il y a un fait historique à la base de ces traditions ? Admettons-le. Ce qui est sûr, c'est qu'un cycle existe, fermé, se suffisant à lui-même, et qui reposait surtout, on n'en peut douter en relisant HIUAN-TSANG, sur des légendes fixées au sol par des monuments, des couvents, une bibliothèque dans ces couvents, et, en tout cas, par le répertoire des récits de portiers [1]. Derrière les versions écrites, il y a un pèlerinage. Nous disposons de deux sources principales, concernant les événements de Bodh-gayā et ceux de Bénarès : le début du *Mahāvagga* pāli et le *Lalitavistara*. Or, le premier fait commencer son récit avec l'acquisition de la Bodhi et le termine pratiquement avec l'enseignement à Bénarès. Le second débute par l'histoire de l'enfance et de la jeunesse du Maître ; puis il s'étend sur les scènes de Bodh-gayā, passe à Bénarès, et s'arrête court. La *Nidānakathā* cinghalaise, produit du bouddhisme monastique, prolonge le récit de la Vie jusqu'à la fondation du premier monastère. Au delà, nous n'avons plus nulle part d'exposé cohérent. On sent qu'après la prédication de Bénarès, l'élan des narrateurs est coupé. C'est qu'ils avaient été portés de la Bodhi jusque là par un corps solidement constitué de traditions locales. Comment en douterait-on, quand on voit HIUAN-TSANG récrire exactement un *Lalitavistara*, avec ce qu'on lui contait au pied des temples et des stūpa ou au bord des étangs sacrés, depuis le site de l'Illumination jusqu'au Parc des Cerfs de Bénarès, dans l'ordre traditionnel ? Rien ne fait mieux ressortir que son témoignage involontaire cette vérité capitale, que le principe de composition général de nos sources livresques est en l'espèce un itinéraire de pèlerins.

Pourvu qu'on nous concède qu'à un moment de son histoire le bouddhisme s'est trouvé enclin à diviser son Maître en un groupe de personnages transcendants qui en fussent les succédanés, tout est maintenant clair pour nous dans le processus suivi. C'est un groupe de ses manifestations solidement établi dans le culte par la circulation pieuse de visiteurs et fixé d'avance iconographiquement dans ses traits principaux qui a été le point de départ du nouveau système : d'où l'aspect même et le nombre des Jina. Les plus anciennes traditions, telles que les atteste le *Mahāvagga*, comptent quatre scènes et quatre semaines à Bodh-gayā, entre la Bodhi et le départ pour Bénarès. Il est vrai que l'on a par la suite augmenté jusqu'à sept ces semaines symboliques. Mais plusieurs considérations expliquent assez que le nombre de quatre,

---

(1) Sur le rôle des moines et « brâhmanes » gardiens et montreurs des reliques, cf. par exemple HIUAN-TSANG, *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 103-104 ; *BEFEO.*, XXIX, p. 433-34.

plus Bénarès, soit cinq, ait prévalu dans la théorie des Jina : en premier lieu, ce chiffre reconstituait le schéma traditionnel des orients ; d'autre part, pour différencier entre eux les Buddha trancendants, il fallait des *mudrā* bien caractéristiques, et celles-ci, à date ancienne, étaient peu nombreuses ; enfin c'est ici qu'a dû jouer l'analogie du groupe antérieur des quatre Buddha, plus Maitreya. N'oublions pas que le geste de l'enseignement est commun à Maitreya et à Vairocana, et que le *Mahāvastu* place déjà à Bénarès, l'apparition miraculeuse de cinq trônes, au moment de la Première prédication : à cette date ce sont ceux de Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Çākyamuni, et de Maitreya, le sauveur futur ; bientôt ce seront ceux des Jina, quatre Jina *horizontaux*, qui transposent les quatre Çākyamuni de Bodh-gayā, se plaçant autour et au-dessous d'un Prédicateur, qu'on appellera Vairocana. De Bénarès, Çākyamuni-Vairocana domine le carré symbolique groupé autour de l'arbre de la Bodhi, un peu comme naguère Maitreya, placé sur le caṅkrama, s'ajoutait aux quatre Tathāgata, assis aux quatre orients de leur arbre [1].



Voilà donc en somme ce que le bouddhisme a tiré de son fonds propre : extérieurement, c'est à peu près toutes les nouvelles formes cultuelles. Faisons donc une large part à cette structure quinaire, que l'iconographie et la légende font si bien ressortir : d'anciennes idées, d'anciens récits, d'anciennes images sous-tendent tout le nouveau bouddhisme.

Cependant un tel agencement, justifié en son détail, ne manque à expliquer qu'une chose : la raison initiale de son adoption. C'est évidemment à un afflux d'idées nouvelles qu'est due en son principe, sinon dans le détail de sa réalisation, la vaste et minutieuse combinaison dont nous avons essayé de réduire la formule iconographique à ses éléments orthodoxes. Cela, c'est l'aménagement. Mais l'élan, qui explique tout, est venu du dehors. L'intégration d'Amitābha dans la religion de Çākyamuni suffirait à nous en assurer. Car si dans les images comme dans le système, Amitābha prend les traits et la place d'un Çākyamuni rayonnant, peut-être n'est-il pas moins vrai de dire que les Çākyamuni idéaux, placés, comme Akṣobhya, dans une Terre pure, ont emprunté cette apparence au Maître de la Sukhāvatī. On serait devant un phénomène d'assimilation réciproque. Amitābha est passé derrière le personnage historique de Çākyamuni ; il en est devenu un contre-type céleste. Mais d'autre part il l'a attiré à lui. Il existait au Nord-Ouest du monde proprement indien une région où l'iranisme et l'indianisme interféraient. L'Asie centrale a puisé là le plus clair de son bouddhisme, et dès lors sa tradition

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 833 sq.

religieuse a fait masse avec les traditions bâtardes qui l'avaient alimentée. C'est à ce niveau qu'ont pu se rapprocher la croyance à quelque dieu de la lumière et du temps infini et la geste ancienne de Çākyamuni. Comment ont-ils conflué, comment des traits fabuleux sont-ils passés de celui-là à celui-ci, qui, par un effet inverse, imposait en même temps son aspect, ses attitudes, bref son signalement à l'intrus ? Nous chercherons tout à l'heure à nous faire une opinion à cet égard.

En gros, il semble bien que le système des Jina soit le point d'aboutissement de ce double travail de fusion. Trois d'entre eux, nous l'avons vu, ont une personnalité accusée : Amitābha lui-même, Akṣobhya et Vairocana. Ce dernier se place à part. Il est dans le groupe transcendant, le régent du point d'en haut, ce que Beigaigne nommait « le monde du mystère », et il domine ses collègues. Il double d'ailleurs le Maître humain de la prédication, dont le rapport avec les scènes de Bodh-gayā s'établit déjà, en bonne doctrine mahâyâniste, sur le même modèle.

Il est en effet une donnée capitale à laquelle on n'a peut-être pas prêté l'attention qu'elle méritait : c'est que personne n'a assisté aux événements de la Bodhi et à ceux qui ont suivi. On nous parle des dieux accourus, on nous dit que toutes les créatures de l'univers ont pu voir alors le Buddha dans sa gloire ; mais ce sont des enjolivements : quand Çākyamuni se présente devant les cinq ascètes qui vont devenir ses premiers disciples, il est manifeste qu'ils n'ont rien perçu du miracle. Ainsi, la connaissance du cycle de Bodh-gayā est indirecte ; elle sort tout entière de l'enseignement ultérieur du Buddha : c'est de la parole du Prédicateur que nous la tenons. Sous ce rapport — et il est essentiel, toute la bouddhologie des Trois Corps s'orientant vers une glorification de la Voix lumineuse et créatrice [1] — le Prédicateur de Bénarès transcende les quatre Buddha de Bodh-gayā. Telle est, à notre avis, la substance primitive de Vairocana, dont nous n'aurons pas ici à parler davantage.

Le véritable antagoniste d'Amitābha est en effet Akṣobhya. Leur apparition simultanée dans les textes anciens se situe déjà à l'Orient et à l'Occident du monde. Nous avons dit par où ils se touchent, en quoi ils s'opposent. Amitābha/Amitāyus contient peu de chose de Çākyamuni et beaucoup de traits personnels, d'affinités non bouddhiques, et sans doute non-indiennes : ses noms évoquent l'Iran. Akṣobhya contient au contraire peu d'éléments transcendants,

---

(1) C'est le sens profond du mot même de Dharmakāya, Corps de la Loi, i. e. de la Doctrine, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 232-238. Tout l'art bouddhique ancien de Yun-kang et Long-men, en attendant les productions de Touen-houang, s'est évertué à représenter des maṇḍala de sūtra, c'est-à-dire des scènes de prédication, où la Voix du Buddha est matérialisée par l'image. C'est la Loi, le Dharma, qui est le sujet véritable de ces compositions, et la Loi est avant tout un Enseignement : celui qui figure automatiquement au centre du tableau, *BEFEO.*, XXXIII, p. 908 sq.

lesquels démarquent d'ailleurs Amitābha, et il est presque intégralement le Çākyamuni du Māravijaya, dont il conserve le geste, l'emblème, le siège, la fonction, et dont il tire son nom. Ils constituent deux centres d'attraction. Autour du premier les nouveautés doctrinales sont denses, et de là rayonnent vers le second, qui concentre au contraire les traditions vraiment bouddhiques, dont il envoie une part au Buddha qui lui fait face. Amoghasiddhi et Ratnasaṃbhava, plus flottants, sont des comparses ; ils ménagent une transition et permettent à la doctrine de fermer le cercle qui enveloppe les deux Jina affrontés. La Victoire sur Māra, c'est tout le bouddhisme ancien. Le Buddha sous le nāga, et surtout le Buddha aux pierreries, ont un sens moins accentué : c'étaient des images de Çākyamuni que les textes et les cultes commentaient moins impérieusement. Çākyamuni en méditation et éclairant l'univers, après la Bodhi, était immanquablement destiné à fixer dans le bouddhisme le personnage idéal d'un Amitābha. Peut-être est-ce là le point d'origine de tout le développement. Au contact des dieux de la lumière, cette apparence particulière du Maître historique aura pris un développement inattendu, et hors de proportion avec la part que lui avait faite la légende primitive. Elle était assez imprécise pour s'ouvrir largement à des influences qu'appelait beaucoup moins le triomphateur de Māra, sur son trône royal, et maniant symboliquement le foudre d'Indra — encore que la démonologie iranienne ait pu raviver les couleurs sous lesquelles nous est dépeinte l'année de Māra.

L'assimilation s'est trouvée surtout facilitée par l'apothéose de Çākyamuni, dont l'Assemblée prend graduellement l'aspect d'un authentique paradis, peut-être sous un premier afflux d'idées extérieures au bouddhisme et de même nature que celles qui devaient ensuite amener Amitābha au sein de cette religion. En fait, le dogme et l'archéologie matérielle nous ont déjà montré les étapes d'une véritable symbiose, le Tathāgata céleste se liant de plus en plus étroitement au Maître humain. Il n'a pu d'abord être admis que comme un double idéal ; mais avec l'élargissement des horizons bouddhiques, une rupture d'équilibre était fatale : il a tendu à devenir le protagoniste et Çākyamuni à passer à la suite [1].

Chapitre II.

Le grand miracle et la dispersion de Prajāpati.

Ces interprétations ne se heurtent qu'à une difficulté. Il est vrai qu'elle est centrale : nous avons constamment postulé une singulière propension du bouddhisme à admettre le morcellement de son Maître en contre-parties abstraites. Nous avons tout expliqué en tenant ce point pour acquis. Mais n'est-ce

---

(1) Sur cette substitution, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 261, et XXXIII, p. 948 sq.

pas le fond du problème, et n'avons-nous pas transporté par avance dans les croyances prémahàyànistes le dogme fondamental du Mahāyāna, celui qu'il s'agissait surtout d'expliquer ? Par la suite, des textes comme le *Karaṇḍa vyūha* nous parleront bien du Grand Buddha primordial, ayant pour nature et aspect propre le domaine de la Loi, Seigneur de ce Monde et qui naît de portions (*aṃça*) des Cinq Buddha :

Tadyathādisamudbhūto dharmadhātusvarūpakaḥ
pañcabuddhāṃçasaṃjāto jagadīças Tathāgataḥ (¹).

Mais comment des spéculations de cet ordre ont-elles pu s'appliquer à Çākyamuni, et à quelle date ?

Commençons par observer qu'il n'existe pas de système limitatif des cinq Jina ; le passage essentiel du *Guhyasamāja* que nous avons cité plus haut est très net : Vairocana, Akṣobhya et les autres ne sont pas *les* cinq Buddha du monde, mais cinq Buddha se partageant le monde, chacun à la tête d'un nombre infini d'autres Tathāgata régnant sur les Terres pures de l'espace sans bornes. De cette poussière de Buddha, ils sont les représentants, les chefs de file : le monde est empli « de Tathāgata entassés dans toute l'étendue de l'espace, avec Vairocana, Akṣobhya, Ratnasaṃbhava, Amitābha et Amoghasiddhi à leur tête (*evaṃ pramukhaiḥ sarvākāçadhātusamādhmātaiç ca Tathāgataiḥ*). » (²) Les sūtra d'Amitābha, celui d'Akṣobhya, rangent de même leurs Paradis parmi d'innombrables Terres, où se manifestent d'innombrables Maîtres. C'est ainsi qu'ils s'étaient montrés déjà, bien avant l'élaboration du système quinaire, dans l'énumération des Buddha de tous les orients que fournit le *Lotus* : Akṣobhya est à l'Est, dont il est le régent suprême, mais il y a auprès de lui le Tathāgata Merukūṭa ; Amitābha (il est nommé Amitāyus) est à l'Ouest, mais il a près de lui le Tathāgata Sarvalokadhātūpadravodvegapratyuttīrṇa ; et de même pour les principaux Buddha des divers orients. Ils sont en nombreuse compagnie, car on compte, rien qu'à l'Est de l'univers, quelque cinq cent mille myriades de millions de Buddha, répandant la bonne parole dans autant de mondes (³). La pentarchie des Jina est donc un résumé de l'univers : sous de nouveaux noms, il ne nous est pas difficile de reconnaître en elle le cosmogramme religieux qui faisait tenir tout l'espacedan s la combinaison symbolique et orientée de cinq *positions*.

Ce schéma n'est pas le seul que l'Inde ait connu ; deux surtout lui ont fait une concurrence souvent heureuse : le système à huit, seize ou trente-deux « pointes », c'est-à-dire le lotus mystique, dont le centre répond à l'orient secret, et le système des dix orients, qui est tout simplement le pentagramme dédoublé, quatre directions collatérales s'adjoignant aux orients horizontaux

(¹) Burnouf, *Introduction*, p. 221, n. 3.
(²) *Guhyasamāja*, p. 2.
(³) Trad. Burnouf, p. 113, 147 sq. ; Kern, p. 177 sq., 231 sq.

et le Nadir au Zénith. On connaît aussi un groupe de six directions, où le Nadir complète le pentagramme, à l'exclusion des points horizontaux intermédiaires. Toutes ces représentations diffèrent par leur combinaison formelle, mais se superposent et s'identifient, du fait qu'elles ont un même objet, l'espace qualitatif. Le binôme Est-Ouest, caractérisé par l'opposition d'Akṣobhya et d'Amitābha, peut trouver place dans toutes, et il en est bien ainsi : le *Lotus* les insère tous deux dans un diagramme à seize éléments, et replace celui-ci dans un espace total à dix directions, le petit *Sukhāvatīvyūha* les situe à l'Est et à l'Ouest d'un hexagramme où le Nadir et le Zénith complètent les quatre orients, etc. (1) Ce n'est donc pas seulement le culte des cinq Jina qui pose le problème de la mise en balance d'Amitābha, dieu d'origine sans doute en partie étrangère, et d'Akṣobhya, hypostase de Çākyamuni, dans une répartition orientée de l'espace, ce sont certains des textes mahâyânistes les plus anciens et dont l'autorité est la plus générale.

Or, c'est dans le sein de la personnalité transcendante à laquelle s'égale Çākyamuni que cette assimilation a lieu ; la bouddhologie du *Lotus* est formelle sur ce point. Tous ces Buddha de l'espace infini sont les *disjecta membra* du Grand Buddha à qui l'on doit, sur le Gṛdhrakūṭa céleste, la révélation de l'ouvrage. Ils sont « créés de son propre Corps » (*ātmabhāvanirmita*). Voici en effet les propres paroles que Çākyamuni, en sa gloire, adresse au bodhisattva Mahāpratibhāna : « C'est pour cela, ô Mahāpratibhāna, qu'il va falloir que je réunisse ici toutes les formes de Tathāgata (*tathāgatavigraha*) que j'ai moi-même miraculeusement créées de mon corps et qui, dans les dix points de l'espace, enseignent la loi aux créatures, chacune dans des terres de Buddha distinctes, dans des milliers d'univers. » (2) Le chinois est plus net encore, s'il se peut : « Tous les Buddha [que j'ai] produits en divisant mon corps (分身) et qui enseignent la loi dans les mondes des dix points de l'espace, le moment est venu de les ressembler ici. » (3)

Burnouf n'a pas réussi à pénétrer à fond les arcanes de cette bouddhologie. « Nous avons encore ici, dit-il, une nouvelle espèce de Buddhas, distincts, si je ne me trompe, de ces Buddha que notre *Lotus* suppose rangés dans les huit points de l'espace, et qu'il fait contemporains, dans d'autres univers, de Çākyamuni, le Buddha du *Sahālokadhātu*. » (4) Il y reconnaissait des apparitions accidentelles, rentrant dans la catégorie « des miracles qu'on suppose toujours Buddha capable de faire ». L'erreur vient de ce que l'illustre traduc-

(1) SBE., XLIX, p. 99 sq.

(2) « Tan mayāpi Mahāpratibhana bahavas Tathāgatavigraha nirmitā, ye daçasu dikṣv anyonyeṣu buddhakṣetreṣu lokadhātusahasreṣu sattvānām dharmaṃ deçayanti » *Saddharmapuṇḍarīka*, éd. KERN-NANJIO, p. 242 ; trad. BURNOUF, I, p. 147 ; KERN, p. 231.

(3) 我分身諸佛在於十方世界說法者今應當集. 妙法蓮華經, *Taishō Issaikyō*, n° 262, vol. IX, p. 32[c], col. 4-3 de la fin.

(4) *Lotus*, BURNOUF, I, p. 400.

teur du *Saddharmapuṇḍarīka* n'a pas remarqué qu'au chapitre XI de l'ouvrage Çākyamuni est sur le point de s'élever dans l'espace, d'y emporter avec lui ses auditeurs, hors des lois du temps et de l'espace, dans un maṇḍala magique où les attend la révélation du monde transcendant de la Loi. Les Buddha « créés de son corps » par lui peuvent fort bien être des égaux et contemporains de Çākyamuni : ce n'est plus celui-ci qui parle, mais le corps transcendant auquel il s'est temporairement identifié. BURNOUF, faute d'avoir saisi ce déplacement de point de vue, ne s'est pas résigné à reconnaître d'authentiques Buddha dans ces formes de Tathāgata. Le texte lui-même nous les dépeint cependant enseignant la loi chacun dans sa terre de Buddha bien distincte. Çākyamuni, leur égal tout à l'heure, est devenu leur créateur et leur centre : est-ce plus étonnant que de l'entendre donner tous les Buddha du passé, à commencer par Dīpaṃkara, comme ayant été créés par lui ? « Depuis le moment où j'ai commencé, ô fils de famille, à enseigner la loi aux créatures dans cet univers Saha et dans d'autres centaines de mille de myriades de Koṭi d'univers, les Tathāgata vénérables etc., tels que le Tathāgata Dīpaṃkara et d'autres . . . ont été miraculeusement produits par moi. »

Ces productions miraculeuses ne sont donc pas des formes vides, comme l'a cru BURNOUF, ce sont les prédécesseurs de Çākyamuni, et ils ont nom Dīpaṃkara, Vipaçyin, etc. ; d'autres seront aussi les Tathāgata actuels de l'espace infini, et on peut s'attendre à ce qu'ils s'appellent Amitābha, Akṣobhya, etc. De cela, la preuve existe, encore que BURNOUF n'ait pu la connaître. Nous avons en effet montré dans un précédent travail que l'assemblée surnaturelle des Tathāgata, telle que la dépeint le *Saddharmapuṇḍarīka*, est figurée sur une stèle chinoise de 535 où CHAVANNES avait déjà reconnu un épisode emprunté au *Lotus* : le « tête à tête » de Çākyamuni et de Prabhūtaratna. En fait, ce ne sont point quelques détails du sūtra, mais la scène complète de sa révélation que porte le monument (1). Les Tathāgata assemblés autour du Maître sont nommés par de petites inscriptions, que CHAVANNES a lues. Ce sont bien Akṣobhya, Amitābha, Tamālapatracandanagandhābhijña, etc., autrement dit les Buddha actuels des dix points de l'espace en personne, précédemment énumérés, et auxquels BURNOUF croyait devoir les opposer.

Ainsi le Buddha central du *Lotus* divise son corps en d'innombrables Tathāgata parsemant l'espace. C'est déjà, mais en sens inverse, la relation que nous avons vu introduire dans le *Karaṇḍa vyūha*, entre les cinq Jina et le Grand Buddha fait de portions (*aṃça*) de ceux-ci. Nous tenons donc là le problème même du Mahāyāna, auquel nous ramène l'analyse de toutes ses expressions doctrinales, des plus complètes aux moins exubérantes. Est-il insoluble ?

Nous avons fait dans ce travail une part assez grande aux influences occidentales, et notamment iraniennes, pour ne point paraître de parti-pris si nous

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 210 sq. et 241.

avouons qu'en l'espèce il nous semble qu'on a trop misé sur elles. La présence d'Amitābha/ Amitāyus dans le système, avec ses connotations zervanistes ou mazdéennes, l'obscurité qui règne sur les circonstances de son adoption, le grand échange d'idées qu'on devine, mais qu'on devine seulement, à la commissure des deux civilisations, c'était sans doute assez d'indices, et en même temps assez d'incertitudes, pour que l'on pût rejeter sur l'ignorance où nous restons du détail de ces contacts historiques la responsabilité de notre manque à connaître les origines du Mahāyāna. On s'est dispensé, par ce détour commode, d'examiner sérieusement les antécédents indiens du bouddhisme ; ou bien ç'a été pour y trouver des arguments en faveur d'une hypothèse « solaire » qui n'était pas adéquate ; ou encore, en ne s'occupant que des origines de la spéculation abstraite et purement philosophique, ce qui a donné des résultats appréciables, mais laisse entier le problème religieux. Nous croyons au contraire que les rituels prébouddhiques et les formes anciennes du bouddhisme qui leur font suite, contiennent les antécédents du Mahāyāna. Ce mouvement, essentiellement religieux avant d'avoir prêté à la philosophie, a ses racines les plus solides dans le sol de l'Inde, et si des éléments culturels de source occidentale l'ont aidé à se constituer, c'est surtout sous la forme dans laquelle ils s'étaient déjà acclimatés au sein du védisme finissant.

L'idée fondamentale de la bouddhologie nouvelle, attestée avec clarté dans le *Lotus de la Bonne Loi*, est la division de la personne du Buddha, s'échappant aux cinq ou aux dix points cardinaux, ou dans les millions de mondes des dix points cardinaux. Chacun de ces Buddha des orients devient un reflet du Buddha central, étant « né de son corps » (*ātmabhāvanirmita*). Inversement, tous les Buddha partiels sont susceptibles de se réunir, et leur réunion est périodiquement marquée sur cette terre par l'apparition d'un Buddha historique, qui s'égale, le temps de la prédication, au Grand Buddha cosmique : « ces Tathāgata nés de mon corps devront être amenés ici », dit le Buddha du *Lotus*, à l'instant d'enseigner le véritable sūtra. Ces parties de lui-même, en se rassemblant, le reconstituent en son essence secrète. C'est dans le même esprit qu'une inscription chinoise, commentant la substitution d'une seule statue de Buddha aux statues des mille Buddha, promises par la fondatrice, proclame l'équivalence des deux œuvres : « les livres saints disent en effet : une seule personne de Buddha devient plusieurs, plusieurs deviennent une seule. » (1) On reconnaît là le double procès dont parle le *Lotus*. Le Buddha transcendant a créé de son corps, par une segmentation mythique, les Tathāgata innombrables, et ceux-ci se rassemblent en un seul, quand un Buddha paraît sur la Terre et prêche le Mahāyāna. La présence momentanée de Çākyamuni s'interprétera donc comme une concentration des Buddha dans le Corps édifiant qu'il manifeste aux yeux de l'Assemblée : « Quand la doctri-

---

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 11, p. 398.

ne de la loi fut pour la première fois mise en honneur, c'est alors que les dix régions se rassemblèrent en une seule ; quand Çākyamuni eut révélé sa réalité, c'est alors que tous les êtres doués de vie lui firent retour et se soumirent à lui. » (1) On profite de son passage en ce monde pour atteindre à travers lui les composantes idéales du Buddha suprême, fait de tous les Buddha, et auquel Çākyamuni s'identifie pour un temps. Et même après sa disparition, ses statues garderont une trace de ce pouvoir de « polarisation » mystique attribué à sa personne (2). Dispersion magique et retour à l'unité, tels sont les jeux du « Grand Miracle » mahâyâniste, déployés autour de la personne transcendante de Çākyamuni, ou de son image.

C'est dire que la bouddhologie du Grand Véhicule est l'exacte réplique de la dispersion de Prajāpati, ou du Puruṣa, en la personne des dieux du monde, et de sa reconstitution en celle d'Agni, identifié au cercle complet des régents des orients.

Nous avons en son temps analysé la reconstruction du Dieu-tout : c'est une répartition d'éléments orientés fixant, avec les directions de l'espace, toutes les parties de l'univers en lesquelle Prajāpati est morcelé, chacune sous la régence d'un dieu issu de lui. Le Dieu-tout, disions-nous, naît de l'ordre de l'ensemble, au centre de cet ensemble, qui trouve son unité en lui. Figurativement, les régents de tous les orients étant répartis à leurs places obligées, Agni, identifié à chacun d'eux, s'égale au tout, et de ce fait même devient Prajāpati, dès lors reconstitué.

Ces propres termes s'appliqueraient phrase par phrase à la théorie qui fait le fond des ouvrages mahâyânistes, et qu'on saisit si clairement dans l'épigraphie chinoise qui les commente.

---

(1) *Ibid.*, p. 595.

(2) Cf. la documentation relative à l'ordination, ou prise de vœux [litt. réception des Défenses], des Bodhisattva du Mahayana, rassemblée dans le *Hôbôgirin*, s. v. BOTSUKAI, 菩薩戒, bodhisattvaśila « ... le candidat s'adresse à un Bodhisattva 'correligionnaire' (同法) ... prosterné devant une statue de Buddha, il renouvelle sa demande d'ordination... le Donateur des défenses s'adresse ainsi devant une statue de Buddha, à tous les Buddha et Bodhisattva : 'Maintenant, le Bodhisattva un tel, devant moi, le Bodhisattva... Je désire que tous les Buddha et Bodhisattva de tous les temps et en tous lieux, tous les Saints suprêmes, tous les Etres Eveillés, soient aussi témoins'... En l'absence de personne qualifiée, par ses mérites, pour donner les Défenses, on est autorisé à les recevoir de soi-même en s'agenouillant devant une statue de Buddha et en répétant trois fois la formule suivante : 'Moi, un tel, je déclare à tous les Buddha des dix directions et à l'Assemblée des Bodhisattva des grandes Terres que je reçois maintenant les trois Masses de Défenses devant tous les Buddha et Bodhisattva' » (p. 143-144a). Sur l'équivalence des images du Buddha et de sa personne, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 202-206, 248-255. Nous avons étudié plus haut ces oppositions et ces équivalences entre le multiple, atteint à travers l'un, qui se change en lui, alors que lui-même reconstituera l'un, pour venir accueillir, sous cette forme, l'hommage du fidèle et l'orienter vers son salut (*BEFEO.*, XXXIII, p. 952 sq.).

L'analogie du Buddha suprême et de Prajāpati est d'ailleurs très sensible dans les formules mêmes qu'affectionnent la littérature et l'iconographie du Grand Véhicule. Voici par exemple le *Lotus de la Bonne Loi* : « le Tathāgata, qui est doué des connaissances, des [dix] Forces, des [quatre] Intrépidités [et des autres] qualités propres au Buddha, qui est armé d'une extrême vigueur par la force de sa puissance surnaturelle, est le père du monde *(lokapitā)* » (1). Le Père du Monde, c'est un doublet de ce Prajāpati, père des Etres, qui a passé du Veda tardif et du Brāhmaṇa à l'épopée et aux Purāṇa et qui y a passé sous les traits de Brahmā et avec l'appellation de Lokapitāmaha, l'Aïeul du Monde, laquelle trouve un écho dans le texte bouddhique. Kern a sur ce point une note fort suggestive : « Le Buddha est ici un père sage et bienveillant : il est le Père céleste, Brahmā, et comme tel on le représentait assis sur un lotus en guise de trône. A quel point cette représentation était courante dans l'Inde, tout au moins au VIe siècle de notre ère, c'est ce que montre un passage de la *Bṛhat-saṃhitā* (ch. 58, 44) de Varāha-Mihira, où la règle suivante est donnée pour l'exécution des idoles bouddhiques : le Buddha sera représenté assis sur un lotus, comme le Père du Monde [i. e. Brahmā]. » (2)

La date relativement tardive de ce témoignage lui laisse cependant l'intérêt de prouver que l'analogie était sentie aussi bien du côté brâhmanique que chez les bouddhistes. Sur le lotus qui l'élève dans les cieux au-dessus de ce monde dont il était le père, le Buddha évoquait Brahmā, identique en cette fonction, au Prajāpati du Brāhmaṇa. L'indication nous paraît capitale. Le lotus *supramondain* est en effet l'attribut principal du Buddha au Grand Miracle, comme il ressort d'une belle et classique étude de M. Foucher (3). Il est donc commun à ce Buddha du Grand Miracle, multipliant sa personne en avant, en arrière, à droite et à gauche, c'est-à-dire, selon les idées indiennes, plus exactement « à l'Est, à l'Ouest, au Sud et au Nord », en un mot la répandant par

---

(1) *Saddharmapuṇḍarīka*, ed., p. 77 ; Burnouf, I, p. 40 ; Kern, p. 76.

(2) Kern, *ibid.*, n. 2. cf. AGB., II, I, p. 326, n. 1. Le nom même d'Aïeul du Monde (*lokapitāmaha*) est appliqué au Buddha dans une courte inscription gravée sur le socle d'une statue retrouvée à Bhita, cf. Cunningham, *Arch. Survey*, III, p. 48, cité par Kern, p. XXVI, n. 1.

(3) A. Foucher, *Le Grand Miracle du Buddha à Çrāvastī*, JA., 1909, I, p. 27. Ce type de Buddha a pour signes *(lakṣaṇa)* particuliers la « *mudrā* de l'enseignement et, surtout, ce *lakṣaṇa* spécial du lotus à tige, qu'il gardera comme signes caractéristiques de bout en bout de son évolution » *(ibid.*, p. 37) .. « il est écrit dans le *Divyāvadāna* qu'... alors que la première série de miracles [production alternée de flammes et de pluie, etc.] est déjà accomplie, 'le Buddha conçoit une pensée mondaine'. Aussitôt les dieux se précipitent pour l'exécuter. Brahmā prend place à sa droite et Çakra à sa gauche, tandis que les deux rois des *nāga*, Nanda et Upananda, créent de toutes pièces un lotus merveilleux, sur la corolle duquel le Bienheureux s'assied. Puis par la force de son pouvoir magique 'au-dessus de ce lotus il en créa un autre ; et sur celui-là aussi un Buddha était assis, les jambes croisées ; et ainsi par devant, par derrière, sur les côtés'... » *(ibid.*, p. 17).

tout le monde, et à Brahmā-Prajāpati, en tant qu'il jouit d'un même pouvoir de diffusion : au moment de la création, c'est lui-même que le dieu brâhmanique, du haut de son lotus, répand dans le monde, fait de sa propre substance. Quand les textes bouddhiques nous font voir « des rayons qui s'épanouissent en lotus porteurs de Buddha illusoires, jaillir des pores de la peau ou du nombril du personnage principal » [1], assistons-nous à la classique dispersion du Puruṣa, ou bien à un miracle du Buddha ? Le lotus de Brahmā jaillit en effet du nombril « cosmique » de Viṣṇu étendu sur les Grandes Eaux. Le Grand Miracle évolue donc dans un cadre brâhmanique, et son vocabulaire iconographique et légendaire en porte des marques. Certaines de ses représentations les plus connues figurent un Buddha assis de face, et deux autres sur les côtés qui s'adossent à lui : ce groupe indien des « Trois Buddha », après diverses vicissitudes, a passé en Chine ; il est encore pris par CHAVANNES pour un *lakṣaṇa*, ou signe distinctif, des représentations du Grand Miracle de Çrāvastī. Quoi qu'on pense de cette interprétation trop étroite, car à cette date la scène caractérise plutôt la prédication miraculeuse de quelque sūtra, il n'est pas douteux que ces trois Buddha ne résument le déploiement, à travers tout l'espace, des innombrables répliques du Maître, décrites par les textes. « La sculpture, dit CHAVANNES, s'est bornée à figurer simultanément trois apparitions du Buddha pour symboliser leur multitude » [2]. M. FOUCHER note à la fin de son *Iconographie bouddhique* que « ce miracle est régulièrement représenté... par trois Buddha assis côte à côte et enseignant vers des directions opposées ; il est plus que vraisemblable qu'une quatrième figure toute pareille, mais qu'il était matériellement impossible de dessiner, est censée se tenir derrière les trois autres et s'acquitter du même office vers le quatrième point cardinal : il s'agit bien entendu d'une quadruple manifestation du même Çākyamuni » [3]. C'est la transposition sur un tableau à deux dimensions du prodige que le *Divyāvadāna* décrit en ces termes : « Aux quatre orients, un quadruple miracle magique une fois montré, etc. » [4] L'abandon d'une des dimensions de l'espace oblige nécessairement peintures et bas-reliefs à adopter des conventions de ce genre, mais nous devons toujours reconstituer par la pensée le maṇḍala circulaire de l'espace dans des compositions où il faut reconnaître la projection sur un plan vertical de scènes que le maṇḍala proprement dit fixerait en projection horizontale [5].

---

(1) *Ibid.*, p. 19, n. 1, cf. I. J. SCHMIDT, *Der Weise u. d. Thor*, p. 82 et 84.

(2) *Miss. Arch.*, I, 2, p. 319, cf. p. 328, 368 : «... toutes les fois que nous sommes en présence de trois Buddhas formant un groupe, nous concluons à une représentation symbolique du grand miracle de Çrāvastī. Les trois Buddha symbolisent donc la personne de Çākyamuni multipliée à l'infini ».

(3) A. FOUCHER, *Etude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, II, Paris, 1905 (E. H. E., sc. rel., XIII, 11), p. 114.

(4) *Caturdiçam caturvidhaṃ ṛddhiprātihāryaṃ vidarçya...*» éd. COWELL-NEIL, p. 161.

(5) Cf. *BEFEO.*, XXXI, p. 540-541.

Or, il est frappant qu'un semblable problème se soit posé aux sculpteurs et aux peintres brâhmanistes, qui l'ont résolu par le même artifice : Brahmā devrait être pourvu de quatre têtes, et par le fait, tout le monde les lui voit en pensée, mais il n'en a que trois sur les bas-reliefs, comme aussi en peinture [1]. L'imagination du spectateur doit faire les frais d'une quatrième tête. Invisible pour nous, elle ferme le maṇḍala, derrière le plan du tableau, de la même façon qu'un quatrième Çākyamuni dans les images synthétiques du Grand Miracle. Coïncidence qui n'est pas de forme seulement : dans la tradition littéraire, antérieure de beaucoup à l'iconographie, les quatre faces de Brahmā symbolisent en effet sa domination sur toutes les régions de l'espace [2]. C'est là un symbolisme condensé. Ses quatre visages, face aux principaux orients, sont une représentation toute conventionnelle et l'idée fondamentale reste celle de l'omni-présence et de l'omni-activité, qui ont été héritées par lui de Prajāpati-Viçvakarman. Le dieu ancien dont Brahmā dérive, est décrit dans deux hymnes tardifs du Ṛgveda : « Il voit tout, car il a des yeux, une figure, des mains et des pieds dans toutes les directions » — et Macdonell, à qui nous empruntons la référence, conclut judicieusement qu'« en cela, Brahmā, dans la mythologie plus récente, lui ressemblera, avec ses quatre faces et ses quatre bras » [3].

Un même problème s'est donc posé aux artistes des deux religions. Ils avaient à représenter la multiplication d'un dieu central vers toutes les directions de l'espace : l'exécution littérale était pratiquement impossible. C'était donc le cas où jamais de recourir à l'un de ces schémas spatiaux où la fixation des quatre orients cardinaux résume la structure de l'étendue tout entière. Quatre têtes, dont trois sont visibles, quatre Buddha dont trois apparaissent, et voilà le miracle clairement signifié. Les analyses archéologiques des chapitres précédents nous mettent d'ailleurs en état d'approfondir le symbolisme de ces dispositions. Il ne s'agit pas de figurer le devant, la droite, la gauche et l'arrière : ces mots n'ont de sens, pour l'iconographie indienne, que rapportés à l'espace orienté. Ce n'est point sur des directions quelconques que l'on fait régner Brahmā, ou se manifester Çākyamuni ; Est, Sud, Ouest, Nord, et le centre comme origine, telle est la valeur du dispositif : c'est la structure de l'ākāça. Mais cette structure, nous en connaissons bien, par les textes comme par les monuments, la forme imagée. L'Inde s'est représenté l'espace

---

(1) G. Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II, II, Madras, 1916, pl. CXLIII sq.

(2) Comme aussi sur les périodes cosmiques (*ibid.*, p. 503), ce qui nous ramène à nos schémas spatio-temporels. La multiplication des têtes et des membres des statues indiennes pose plusieurs problèmes qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici. Son sens symbolique est en tout cas très clair. On verra par exemple dans le *Mahābhārata* que « c'est en tant qu'il personnifie l'espace à 4, [8], ou 10 dimensions, que Viṣṇu est un dieu à 4, 8 ou même 10 bras », E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strasbourg, 1915 (Grundr. d. Indo. Ar. Phil. und Altertumsk., III, 1, B), p. 205.

(3) A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 118.

comme un lotus aux pétales orientés : c'était sa « rose des vents », dont nous avons exposé en détail la composition [1]. Donner au dieu un pouvoir suprême, étendu sur toutes les régions de l'espace, c'était figurativement le faire régner sur le Grand Lotus. Au centre de celui-ci se trouve la région secrète où, d'aplomb sous le sommet du monde, se manifeste le début de la création, par l'émission des orients. Ceux-ci forment autant de pétales qui se déploient. Le dernier verticille, avec ses quatre pétales, compose le saint des saints : Brahmā avec ses quatre faces ou les quatre formes du Buddha se placeront à cet endroit. Et voilà pourquoi Brahmā doit être représenté sur un lotus [2], et le Buddha aussi, l'un et l'autre « en tant que Pères du monde ». Cet *āsana* transcendant signifie que l'un et l'autre sont passés au-dessus du cercle des orients horizontaux : vieilles idées, qui s'introduisent déjà dans les traditions védiques tardives, et dont nous avons décelé les correspondances, sinon même les sources occidentales. Une autre image du point d'en haut, dans l'Inde, est l'oie sauvage, le *haṃsa*, dont le vol puissant symbolise l'ascension de l'âme vers la libération. C'est l'attribut constant de Brahmā : symbole du ciel suprême où il règne et où le porte le vigoureux oiseau. Ce serait donc avec plus de logique qu'on n'aurait pu le croire que la tradition iconographique admet l'équivalence du haṃsa et du lotus transcendant comme sièges de Brahmā. Et l'on ne manquera pas de penser à la frise d'oies sauvages qui décore le haut du trône de la Bodhi : comme le Père du Monde dans les croyances brâhmaniques, Çākyamuni a eu son siège sur le haṃsa [3].

Ces coïncidences matérielles sont assez frappantes, car elles portent sur des éléments capitaux, dont l'adoption n'a pu être fortuite et dont la valeur précise est transparente. Il est décisif, à notre avis, que le Buddha transcendant et Brahmā-Prajāpati aient comme attributs les mêmes symboles cosmiques, au moment où celui-ci, en tant qu'Aïeul du Monde, crée toutes choses de sa personne, et au moment où celui-là emplit l'espace des répliques de son propre corps, issues de lui.

C'est une très heureuse intuition archéologique qui a fait écrire à M. Foucher dès 1918 : « On sent... à quel point les nombreux Buddhas qui se présentent ensemble [sur les stèles du " miracle de Çrāvastī "] parfois environnés d'une auréole faite d'autres eux-mêmes, prêtaient à des spéculations sur la pluralité actuelle des Bienheureux — dût-on, pour accorder cette idée avec le dogme, répartir ces derniers entre autant de paradis et de mondes distincts. En ce sens il serait permis de dire qu'à l'occasion du 'Grand miracle de

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 303-304, 408, etc.

(2) G. Rao, *op. cit.*, p. 505.

(3) A. Cunningham, *Mahābodhi*, pl. xiii : voir aussi les haṃsa décorant le haut de la cassette de Kaniṣka. Coomaraswamy, HIIA, pl. xxiv, fig. 89.

La valeur d'axe du monde attribuée au trône de Mahābodhi (cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 203 sq.) donne bien à penser que la frise de haṃsa n'a pas une simple valeur décorative.

Çrāvastī', dont ces sculptures ne nous donnent qu'une pâle réduction, notre Çākyamumi gandhârien, en s'installant pour une fois sur le lotus magique et en projetant dans l'espace tant de sosies émanés de lui-même, a donné le mauvais exemple à l'iconographie postérieure — sinon le branle aux spéculations théosophiques de ses sectateurs » ([1]). Toutefois, en ce qui touche aux origines, c'est là peut-être trop attribuer à l'initiative iconographique. Des images ont pu et ont dû plus d'une fois donner le branle à certaines spéculations théoriques ; mais avant cela, encore a-t-il fallu qu'elles se forment. Or rien ne nous explique mieux la formation des stèles aux Buddha multiples, que la documentation textuelle. Dans celle-ci, on constate une tendance à peupler l'espace de figures de Buddha autour du Maître du Grand Miracle, debout ou assis sur son lotus, qui l'élève au-dessus de ce monde. Il est vrai qu'aucune justification satisfaisante de cette tendance n'a pu encore être fournie. M. FOUCHER a donc reculé le problème de la multiplication des Buddha en le reportant d'un état évolué, où ce sont des dieux régnant sur des paradis, à un état ancien, où ce sont seulement des répliques du buddha central, émanées de lui. Mais c'est bien à ce niveau que nous allons tenter de saisir la question dans le texte et de l'y résoudre. A cette date, comme l'a bien vu l'auteur de l'*Art Gréco-bouddhique*, on ne saurait faire état ni des « Dhyāni-buddha », ni de leurs Terres pures. Aussi est-il tout indiqué de chercher l'origine des idées comme des images nouvelles dans la spéculation brâhmanique qui vers cette époque reposait tout entière sur l'émission par un Dieu central de formes qui lui restaient secrètement identiques et qui s'en allaient peupler l'univers, en déployant pétale par pétale et jusqu'à ses extrêmes limites le Lotus de l'ākāça, destiné, dans l'iconographie, à demeurer le siège de Brahmā, quand on fit des images de ce Père du Monde, assis au cœur et au point initial du cosmos.

Dans la tradition des Purāṇa et dans l'art sectaire, le lotus de Brahmā jaillira du corps de Viṣṇu étendu sur le serpent qui flotte à la surface des Eaux cosmiques ([2]). Or cette image trouve de singulières correspondances dans la tradition bouddhique.

Ce n'est pas une fleur ordinaire que le lotus sur lequel Çākyamuni s'assied à l'heure du Grand Miracle. Les stèles étudiées par M. FOUCHER le font bien voir : « Si vous feuilletez à nouveau les planches, vous aurez vite fait de constater que ce qui les caractérise, c'est avant tout la forme spéciale de ce lotus à mille pétales, large comme une roue de char, tout en or, avec une tige de diamant, qui jaillit entièrement hors du socle » ([3]). « C'est un lotus à tige jaillissant du sol ou des eaux, qui sert de marque distinctive à toute une série de monuments et nous a permis d'en suivre l'enchaînement pendant plus de

---

([1]) AGB., II, 1, p. 335.
([2]) G. RAO, *op. cit.*, I, 1, Madras, 1914, p. 90 sq.
([3]) *Le Grand Miracle*, loc. cit., p. 27

mille ans, et aux quatre coins de la péninsule. Il est tout à fait exceptionnel que, comme sur la planche 10, le pédoncule de la fleur soit dissimulé et son péricarpe recouvert d'un coussin : et si les artistes de l'Inde occidentale préfèrent que le Buddha fasse entendre son enseignement du haut d'un trône (*siṃhāsana*), le *padma* typique se conserve au moins comme tabouret sous ses pieds. Nous pouvons donc ranger désormais ce 'lotus issant et ordinairement accosté de deux Nāgarāja', pour parler le langage héraldique, à côté, par exemple, de la 'roue flanquée de deux gazelles adossées ou affrontées' parmi les symboles spécifiques des grands miracles du Buddha » [1].

On remarquera que les récits du prodige de Çrāvastī ne nous parlent pas d'un étang d'où jaillirait le lotus sur lequel le Buddha va se placer. En fait, c'est du sol même qu'il s'élève, sur la plupart des stèles étudiées par M. Foucher. Et voilà bien l'un de ces points où nous risquons de passer sans en être frappés devant ce qui constituerait, pour un Indien, un intolérable paradoxe. Un lotus sortant de la terre, c'est un miracle qu'il faut à tout prix expliquer ; sur les images publiées à la suite de l'article sur *Le Grand Miracle*, c'est ce qui doit attirer immédiatement le regard, c'est l'énigme qui s'impose à l'attention. Le lotus ne naît que de l'eau, et c'est même de là qu'il tire un de ses noms les plus communs en sanskrit (*abja*). De quelle eau part donc la fleur magique qui troue la terre devant nos yeux ?

Notre monde n'est pas un étang paradisiaque. Quelques lotus poussent bien dans ses eaux, mais la grande étendue des terres fermes avec leurs creux et leurs bosses, leurs montagnes, leurs vallées, leur poussière et leurs cailloux, met sous les pas des créatures un ordre grossier de réalité, où elles se meurtrissent, et qui n'a aucune ressemblance avec la naissance au sein d'une fleur à la surface des eaux célestes : et ceci nous ramène à une donnée fondamentale de la symbolique indienne et notamment bouddhique, que nous rencontrerons encore plus d'une fois, et que nous avons déjà esquissée plus haut. On peut la résumer en cette formule, que les êtres sont de même essence que les mondes au niveau desquels ils vivent, et réciproquement. Pour la faire mieux entendre, nous renverrons à l'une de ses transcriptions philosophiques les plus simples et les plus parlantes : le parallélisme de l'étagement cosmique et de l'ascension spirituelle qui se marque de l'homme aux dieux les plus abstraits, dans le Petit comme dans le Grand Véhicule. D'un point de vue tout différent de celui auquel nous nous tenons ici, M. Stcherbatsky en a donné une analyse très claire dans le mémoire où il a approfondi le sens du mot *dharma*. Les éléments de l'existence (mot à prendre, en ces matières, *cum grano salis*) sont techniquement divisés en dix-huit *dhātu* : vision (c'est-à-dire substance visible) etc. jusqu'à un élément suprême de conscience libérée des sens (non-sensuous consciousness, *mano-vijñāna*

---

[1] *Ibid.*, p. 33.

dhātu). Une série de mondes de plus en plus immatériels se succèdent du bas au haut de l'univers, donnant la réplique à l'esprit des êtres qui les peuplent, et le nombre des catégories psycho-physiologiques puis abstraites qui définissent les classes de créatures particulières à ces mondes diminue en même temps. Les dix-huit éléments ne jouent au complet que pour les habitants de notre plan d'existence (y compris les dieux les moins élevés, jusqu'à Indra), qui est le plan du Désir. Ils s'éliminent, en commençant par les plus grossiers, à mesure que l'on monte [1]. Pourquoi cette corrélation, et qu'est-ce qui la règle : l'opération du karman ou l'activité d'un créateur ; est-elle faite de réalités, le théâtre des existences existant réellement, ou au contraire n'avons-nous en tout cela qu'illusions sur illusions ? On sait que l'Inde en a discuté à perte de vue, et que les écoles se classent avant tout selon la réponse qu'elles ont faite à ces questions fondamentales. Mais le schéma lui-même n'a guère été remis en question à partir du moment où il s'est introduit, sous des formes diverses, dans le brâhmanisme aussi bien que dans le bouddhisme.

Ce principe très général, et fort simple, à travers la complexité de ses applications, laisse aisément saisir le mécanisme exact du progès spirituel. A mesure que l'on supprime en soi les éléments inférieurs correspondant à un plan cosmique, leur suppression vous fait automatiquement passer sur un plan supérieur, défini par les composantes qui restent. Le plan précédent est alors comme nivelé sous vos pieds. Une telle ascension s'obtient de deux manières : ou bien à la mort, par une balance des mérites et démérites, et alors on surgit, pour une existence nouvelle, au niveau conquis : c'est une naissance (*utpatti*) ; ou bien passagèrement, par un effort de méditation qui vous « égale » au plan visé (*samādhi*, *samāpatti*). Le blocage du Barabuḍur est l'expression concrète de l'un de ces surclassements mystiques : il permet de circuler au-dessus du monde des sens grossiers et du Désir, noyé dans sa masse.

A la naissance du Buddha, la terre s'est miraculeusement aplanie sous ses pas, pour signifier qu'il entrait de plain-pied dans un ordre de réalité dépassant ce monde, et sous lequel celui-ci était magiquement nivelé. De cette surface unie ont en outre jailli des lotus, à chaque pas qu'il faisait : ce symbole double l'autre, ou plutôt il en procède. Par soi-même, le thème du nivellement magique emplissant vallées et dépressions et dépassant monts et reliefs, évoque une nappe liquide. L'apparition des lotus confirme cette interprétation. Il est classique, dans les textes bouddhiques, de comparer le monde à un vase empli de bourbe. Mais le lotus en sort sans pollution. C'est ainsi que le Buddha passe au-dessus de la matérialité, étant délivré du lien des sens : « L'esprit du meilleur des hommes n'est pas plus agité que le ciel ne l'est par l'obscurité, la poussière et les météores ; il n'est pas pris par les objets des sens, lui qui est sans tache, comme le lotus nouveau dans l'eau qui n'adhère pas à lui. » [2]

---

(1) *The Central conception of Buddhism*..., p. 9-10.
(2) *Lalitavistara*, Foucaux, p. 191.

Les poètes comparent le Buddha à une fleur glorieuse ; les artistes ont tout simplement placé celle-ci au-dessous de lui, pour l'élever plus haut que la réalité ou que l'illusion des sens, « apaisées » au-dessous de lui. Il suffit de relire l'éloge du Trône de Bodhgayā, gravé par le chinois Yun-chou : ce trône, « poussière et peine jamais ne l'atteignent » ; il s'élève « au delà des trois mondes » ; son éclat « culmine jusqu'à la demeure des deva d'en haut » ; aussi le compare-t-on à « la reine des fleurs » 花王 (1), autrement dit au lotus.

Cette fleur qui monte au sommet du monde, nous la retrouvons dans le *Lalitavistara* parmi les prodiges dont s'entoure la descente de Çākyamuni dans le sein de sa mère : « Et cette même nuit où le Bodhisattva entra dans le sein de sa mère, cette même nuit, s'élevant de la masse des eaux inférieures, en ouvrant la grande terre dans une étendue de soixante-huit millions de yojana, un lotus s'éleva jusqu'au monde de Brahmā. Et personne ne vit ce lotus, excepté le meilleur des hommes, leur guide, ainsi que le grand Brahmā qui commande à un million d'êtres. Et tout ce qu'il y a ici-bas, dans la substance élémentaire des trois mille grands milliers de mondes, de force, d'essence ou de quintessence, tout cela fut rassemblé dans le grand lotus en goutte de miel. Le grand Brahmā, l'ayant mise dans un beau vase de lapis-lazuli, la présenta au Bodhisattva. Le Bodhisattva l'ayant prise, la but par bonté pour le grand Brahmā. Il n'y a pas un être dans la multitude des êtres par lequel cette goutte d'élixir étant bue, elle puisse être aisément digérée, à l'excep ion d'un Bodhisattva qui en est à sa dernière existence et qui a rempli toutes les conditions des terres d'un Bodhisattva. » (2)

Il est impossible de ne pas reconnaître le lotus de Brahmā-Prajāpati, créateur de toutes choses à partir de lui-même, dans ce calice monté « jusqu'au monde de Brahmā » et qui contient l'essence de tous les mondes, en une goutte d'élixir. Seuls ce dieu et le Buddha aperçoivent la fleur miraculeuse ; le délit d'éviction est ici flagrant : le Buddha dépossède le dieu suprême brâhmanique de son attribut cosmique. Les sculpteurs n'avaient pas grand parti à tirer du paragraphe qu'on vient de lire, et leurs faveurs sont naturellement allées de préférence à une autre image, celle du Buddha assis comme Brahmā sur ce même lotus cosmique, mais les deux formules ont le même sens. Au milieu de toutes ces concordances, peut-on douter qu'il y ait un rapport entre l'émission de soi-même dans le monde et l'émission de formes de soi-même à tous les orients, c'est-à-dire entre les miracles respectivement accomplis par l'un et l'autre des deux « Pères du Monde » (*lokapitā*, *lokapitāmaha*) du haut du siège qui leur est commun, et où ils assument, l'un et l'autre, « quatre visages » ?

---

(1) Chavannes, *Inscr. chin. de Bodh-gayā*, loc. cit., p. 13 ; cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 204 sq.

(2) *Lalitavistara*, Foucaux, p. 63.

Les textes amidistes reprendront le motif du lotus né des eaux célestes, ou — ce qui symboliquement est la même chose — de la surface d'une terre magiquement nivelée: l'*Amitāyur dhyāna sūtra* fait formellement comprendre que les deux reviennent au même. Voici en effet comment il décrit la réalisation intérieure de la Terre Pure, par les fidèles qui méditeront selon la règle : « Formez ensuite la perception de l'eau (c'est la seconde méditation, juste après celle sur le soleil couchant) ; fixez vos regards sur de l'eau claire et pure... Après cette vision de l'eau, il faut acquérir la perception de la glace. Telle la glace brillante et transparente, telle doit être conçue l'apparence du vaiḍūrya (lapis-lazuli). Cette méditation acquise, vous distinguerez un sol fait de lapis-lazuli, transparent et brillant au-dedans et au dehors. » (1) On décrit ensuite ce sol, uni, couvert de cordes d'or qui en marquent les divisions, sans montagnes ni vallées : c'est une des caractéristiques des Terres pures, et il est facile d'y reconnaître le nivellement magique dont nous indiquions tout à l'heure la portée. Ce sol de vaiḍūrya est né d'une congélation de l'eau calme primitivement perçue: c'est dire qu'il enferme en lui, au-dessous de sa surface, toutes les inégalités, toutes les impuretés des étages inférieurs du monde, supprimés magiquement par ceux qui accèdent à la Terre pure et passent au-dessus des conditions vulgaires de l'existence. Nous avons observé précédemment que le Meru et ses étages, avec les monts et les continents qui l'entourent sont imaginés ensevelis à l'intérieur de ce « blocage » magique. (2)

Le fondement psychique du processus ne fait pas difficulté : en supprimant en soi les conditions liées à un niveau cosmique, on établit à son propre bénéfice un plan supérieur où l'on accède soit par l'extase (*samādhi*) soit, après la mort, par une naissance véritable (*utpatti*). L'expression la plus complète de cette doctrine se trouve dans le *Vimalakīrti nirdeça sūtra*. Le Buddha enseigne à Ratnakūṭa que « lorsqu'un Bodhisattva désire obtenir une Terre pure, il doit purifier son esprit ; sitôt son esprit purifié, purifiée est aussi sa [future] Terre de Buddha ». Mais Çāriputra se fait intérieurement cette objection. « S'il est vrai que quand le Bodhisattva est pur en esprit, son monde est pur, comment se fait-il que notre Terre de Buddha soit aussi impure que cela, elle que le Buddha a établie à l'aide de son pur esprit, quand il était Bodhisattva ? » Le Buddha devine sa pensée (qu'il lui avait d'ailleurs lui-même suggérée) et l'interpelle : « Çāriputra, est-ce la faute du soleil ou de la lune si les aveugles ne voient pas leur éclat ? » — « Non, maître, ce n'est pas la faute du soleil ou de la lune, c'est celle des aveugles. » — « Çāriputra, ce n'est donc pas la faute du Tathāgata si les créatures, empêchées par leurs actes mauvais, ne parviennent pas à voir la pureté de notre Terre de Buddha. En vérité, Çāriputra, cette Terre est toujours pure ; mais c'est toi qui ne vois pas sa pureté. »

---

(1) SBE., XLIX, II, p. 170.
(2) *BEFEO.*, XXXIII, p. 979.

Alors Çaṅkhacūḍa dit à Çāriputra : « N'aie point l'idée que cette Terre de Buddha n'est pas pure. Pourquoi ? C'est que tel que je le vois, ce monde établi par le Bienheureux Çākyamuni est pur et sans tache, pur comme les palais des dieux Vaçavartin. » Et Çāriputra répondit : « Tel que je le vois, ce monde est empli de collines, de montagnes, de creux et de trous, de gravier, de poussière, de rocs et de bien d'autres choses déplaisantes. » Çaṅkhacūḍa dit : « Les inégalités sont dans ton propre esprit... »

« A ce moment, le Buddha toucha la terre du bout du pied, et à l'instant même tous les trois mille grands chiliocosmes apparurent ornés de centaines de milliers de joyaux sans prix, pareils aux Terres de pierreries des Buddha aux vertus sans limites. Et tous les Auditeurs dans l'Assemblée se trouvèrent eux-mêmes assis sur un lotus de pierreries... » (1)

Notre monde lui-même, aux yeux des élus, est donc un paradis conforme à l'idéal des Terres pures, c'est-à-dire que c'est un grand étang plein de lotus, la terre et ses impuretés, jeux de l'illusion, s'étant comme dissoutes dans la masse des eaux célestes, purifiées, et solidifiées en vaiḍūrya. Doctrine ésotérique et dont l'exposé n'est pas toujours aussi commode à saisir que dans le *Vimalakīrti nirdeça sūtra* ; la double analyse textuelle et archéologique à laquelle nous avons procédé nous permettra cependant de la déceler dans le *Lalitavistara* comme dans le *Lotus de la Bonne Loi*. Voici en effet comment ce dernier ouvrage décrit tout bodhisattva qui aura pénétré son sens :

« Son corps devient parfaitement pur, pur comme s'il était de lapis-lazuli...

« Il voit le monde sur son propre corps, comme on voit l'image réfléchie sur la surface d'un miroir ; existant par lui-même (*svayaṃbhū*), il ne voit pas d'autres êtres hors de lui, car telle est la parfaite pureté de son corps. » (2)

Le Bodhisattva réalise de la sorte la Terre pure en lui-même, et il ne reconnaît aucun être en dehors de son corps, tout au monde n'étant plus qu'un reflet sur celui-ci. C'est ici un des points critiques du Mahāyāna. D'une part, cette thèse mène à l'idéalisme radical des sectes de dhyāna : « Amida, c'est moi-même ; son paradis, c'est mon esprit » ; (3) mais d'un autre côté, on y reconnaît encore très distinctement la doctrine brâhmanique de l'émission illusoire du monde par Brahmā-Prajāpati, développant autour de son corps les êtres sortis de lui. Svayambhū, « né de lui-même », telle est ici la définition du Bodhisattva, à l'instant où il réalise en lui sa Terre de Buddha ; mais c'est aussi l'épithète classique de Brahmā et après lui des dieux créateurs reconnus par les sectes hindouistes et qui lui ont emprunté en tant que créateurs le plus clair de ce que l'on dit d'eux, qu'on les nomme par ailleurs Çiva ou Viṣṇu (4) ; le bouddhisme du Grand Véhicule ne fait pas exception.

---

(1) Hokei Idumi, *loc. cit.*, p. 64-65.

(2) *Saddharmapuṇḍarīka*, ed., p. 370 ; Burnouf, I, p. 224 ; Kern, p. 350.

(3) *Hōbōgirin*, I, s. v. AMIDA, p. 27b.

(4) Sur les transpositions et transferts d'attributs, de légendes et vocables de Prajāpati à Viṣṇu, bon résumé dans Keith, RPhVU., I, p. 111-112.

Chapitre III.

Affinités vishnouites : elles sont récentes. Buddha et Brahmā.

Un plan d'eau, et un lotus qui s'en élève, portant le dieu suprême : c'est le schéma des Terres pures, par une solidification en pierre précieuse de ce qui se trouvait au-dessous de ce plan. Ce schéma, étroitement apparenté au thème de Viṣṇu étendu sur les Eaux et émettant le lotus de Brahmā, se retrouve aussi nettement dans le *Lalitavistara* que dans le *Saddharmapuṇḍarīka* ou dans les sūtra d'Amitābha où nous venons de l'étudier. Au moment où le Bodhisattva décide de descendre sur cette terre et de venir prendre à Kapilavastu sa dernière naissance, des prodiges éclatent dans la demeure du roi Çuddhodana, choisie par le Mahāpuruṣa pour cette ultime manifestation de sa personne. « Cette demeure fut sans herbe, sans troncs d'arbres morts, sans épines, sans gravier, sans sable, sans ordures, bien arrosée çà et là, bien purifiée de toute malpropreté, sans tourbillons poudreux, sans obscurité, sans poussière, sans mouches, sans guêpes, sans moustiques, sans papillons, sans serpents venimeux, remplie de fleurs, devenue unie comme la paume de la main. » En même temps, les étangs « sont remplis de lotus à mille feuilles, de la grandeur de la roue d'un char ». Enfin, pour compléter la Terre pure magique, qui s'apprête à recevoir le Buddha, des instruments de musique se mettent à jouer tout seuls, des pierres précieuses apparaissent, il se répand une lumière surnaturelle « effaçant les clartés du soleil et de la lune », etc (1). Un miracle analogue tranformera les alentours de l'Arbre, au moment de la Bodhi : le Bodhi-maṇḍala, dont l'essence est de diamant, sera une Terre nivelée et unifiée, rassemblant sous le Maître victorieux tout ce qu'il a supprimé et surmonté. On assimile donc le fait de se réaliser sur le Bodhimaṇḍala à la conquête d'une Terre pure, et l'*Amitāyur dhyāna sūtra* pourra concentrer toute la doctrine en ce peu de mots : « Celui qui conçoit que le Buddha se tient parmi les hommes pareil au Lotus blanc (*puṇḍarīka*)... assis au Bodhi-maṇḍala il naîtra dans la demeure des Buddha... Se rappeler ces paroles, c'est se rappeler le nom du Buddha Amitāyus. » (2) La surface unie de la Terrasse de la Bodhi est l'annulation du monde inférieur et c'est cette annulation qui met le Buddha au ciel, sur son « lotus blanc », jailli

(1) *Lalitavistara*, Foucaux, p. 41-43.

(2) SBE., XLIX, II, p. 200-201. Sur la description du Bodhi-maṇḍala, « le cercle magique de la Bodhi » dans le *Lalitavistara*, cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 969 sq. Le *Saddharmapuṇḍarīka* parle du *Bodhimaṇḍavara*, ou de « l'enclos magique de la Terrasse de la Bodhi », Kern note que le mot *vara*, qu'il traduit « circuit », ajoute peu de chose à l'idée ; ce n'est pas exact, le terme ayant au contraire l'intérêt d'insister sur le rôle de protection magique du cercle, rôle qui restera toujours celui des *maṇḍala* magiques (Kern, *loc. cit.*, p. 155, n. 1).

de cette surface comme d'eaux apaisées. Annulation du monde et sommeil de Viṣṇu, à travers toutes les différences qui les séparent restent marqués par un même symbole et aboutissent à un même miracle, l'émission du lotus céleste.

La critique interne des deux légendes fonderait à elle seule le rapprochement ; mais celui-ci trouve toutes les confirmations désirables dans le plus simple examen des *Vies*, tant celles conservées par la tradition du Sud que celles qui sont passées dans la collection chinoise. De part et d'autre, on trouve les traces les plus évidentes des idées vishnouites. Dans la nuit du Grand Départ, le Bodhisattva fait une suite de songes, présageant qu'il va quitter le siècle et toucher au but suprême. Voici par exemple la version du *Fo pen hing tsi king* : « Or le Bodhisattva, cette nuit-là, eut lui-même (1) cinq grands rêves. Le premier rêve, ce fut qu'il était étendu sur cette vaste terre, qui lui faisait comme un lit ; il appuyait sa tête sur le mont Sumeru en guise d'oreiller ; sa main gauche et son bras reposaient sur l'océan oriental ; sa main et son bras droits sur l'océan occidental ; sur le grand océan méridional, ses deux pieds. Le second rêve, ce fut qu'une tige de *kien-li* 建立 jaillissant de son nombril, s'élevait en haut jusqu'au ciel des Akaniṣṭha. Le troisième rêve fut que quatre oiseaux de couleurs variées venus des quatre orients, se posaient à ses pieds, et que par un miracle spontané ils devenaient tous d'un blanc pur. Le quatrième rêve fut que quatre animaux blancs à tête noire lui léchaient les jambes du pied au genou. Le cinquième rêve lui fit voir une montagne d'ordure, haute, escarpée et vaste, lui-même en personne se tenait au sommet et il en faisait le tour, sans que ces ordures pussent le moins du monde le souiller. » (2) Ces rêves sont mentionnés dans le *Lalitavistara* sanskrit au même endroit du récit (3). La vie birmane les reporte à la veille de l'Illumination (4), de même que les traditions cinghalaises notées par S. Hardy (5). Dans les

---

(1) Ce récit fait suite à celui des rêves de Yaçodharā (ou Gopā), l'épouse du Bodhisattva.

(2) 佛本行集經 *Taishō Issaikyō*, vol. III, n° 190 ; traduit par Jñānagupta, natif du Gandhāra, de caste kṣatriya, né en 523, arrivé à Tch'ang-ngan en 560, † 600 (*Tables* du T. I, p. 140 a; cf. Doré, *Vie*, p. 75 ; Beal, *Rom. leg.*, p. 128-29 et n. 1, p. 129).

(3) Trad. Foucaux, I, p. 173, ed. Lefmann (texte meilleur que celui qu'a suivi Foucaux), I, p. 196 ; *Fang kouang ta tchouang yen king* 方廣大莊嚴經 [trad. due à Divākara, originaire de l'Inde centrale, né en 613, arrivé à Tch'ang-ngan en 676 ou 680, † 687 ; cf. *Tables...*, p. 140a] *Taishō Issaikyō*, vol. III, n° 187, p. 572 a, col. 14 sq.

(4) Bigandet, I, p. 80-81... « 1st, it appeared to him that the earth was his sleeping place with the Himawonta for his pillow. His right hand rested on the western ocean, his left on the eastern ocean and his feet on the southern ocean ; 2nd, a kind of grass named Tyria, appeared to grow out of his navel and reach to the skies ; 3rd, ants of a white apparance ascended from his feet to the knee and covered his legs ; 4th, birds of varied colour and size appeared to come from all directions and falled at his feet when, on a sudden, they all appeared white ; 5th, it seemed to him that he was walking on a mountain of filth, and that he passed over it without being in the least contaminated. »

(5) S. Hardy, *Manual...*, p. 166-67 avec des interprétations secondaires et des

deux cas, c'est un présage de la dignité de Buddha, à laquelle Çākyamuni est destiné.

Les emprunts au vishnouisme sont ici des plus manifestes : le sommeil du Bodhisattva dont les membres reposent sur les océans imite le repos de Viṣṇu sur Ananta, à la surface des Grandes Eaux ; il a la tête au Nord, contre le mont Meru ou l'Himavat : c'est au Nord qu'est le paradis de Viṣṇu, l'« Ile blanche » (*çvetadvīpa*) ; la tige herbacée qui jaillit de son nombril démarque le lotus né du corps du dieu ; enfin les oiseaux qui deviennent blancs évoquent eux aussi la blancheur idéale du monde septentrional où règne Viṣṇu, adoré par des êtres blancs dans son Ile blanche [1].



Il semble pourtant que cette correspondance soit un peu artificielle, les éléments que nous venons de passer en revue étant comme rapportés sur le fond de la légende du Buddha : il ne manque même pas de contradictions entre les données anciennes et ce nouvel apport. Le texte sanskrit du *Lalitavistara* n'est pas daté et la traduction chinoise de Dharmarakṣa, plus ancienne que celle de Divākara de quatre siècles, est sensiblement plus sobre que les deux autres recensions. « Il vit en rêve la glorification de la puissance de ses mérites. Un parasol surgit spontanément des dix directions de l'espace et recouvrit tous les trois mondes, réduisant toutes les obscurités : par une transmutation, les mauvaises destinées furent comme anéanties. Des oiseaux de quatre couleurs [venus] des quatre points cardinaux se métamorphosèrent en oiseaux d'une seule couleur. Il vit aussi toutes sortes d'immondices, où il marchait sans que son pied en fût souillé. » La suite rejoint le texte sanskrit : le Buddha sera un navire pour faire passer les êtres à l'autre bord, un médecin qui leur donnera le remède à tous leurs maux ; assis sur un trône au sommet du Meru, il sera salué et honoré par toutes les créatures, à commencer par les dieux [2]. On notera que ce texte n'atteste pas encore aussi nettement

---

variantes : une flèche remplace la tige jaillie du nombril du Bodhisattva ; des vers, les fourmis de la *Vie* birmane ; les oiseaux deviennent dorés et non blancs. « By this he perceived that although men were at that time of different sentiments and religions, they would all embrace one doctrine and put on the yellow robe. » La *Vie* siamoise est presque identique à la birmane ; la plante herbacée s'y nomme *kha*, les oiseaux deviennent blancs, etc. Alabaster, *Wheel of the Law*, p. 144.

(1) Sur les rapports de la tradition bouddhique et du roman vishnouite de l'Ile blanche, se reporter à l'intéressant article de M. Kasten Rönnow, *Some remarks on Śvetadvīpa*, BSOS., V, 1928-30, p. 253-284, notamment sur la blancheur du monde de Viṣṇu, p. 277 ; noter le rôle considérable des oiseaux, p. 266 sq.

(2) *P'ou yao king* 普曜經, *Taishō Issaikyō*, vol. III, n° 186, traduit par Dharmarakṣa, né d'une famille scythe établie à Touen-houang. Travaille à Tch'ang-ngan de 265 à 313 (*Tables...*, p. 140b).

que les versions tardives l'influence vishnouite sectaire. Il est possible que pour son rédacteur les oiseaux des quatre orients soient devenus de couleur blanche : mais encore n'est-ce pas expressément dit ; le tableau à peine retouché du sommeil de Viṣṇu, si remarquable dans les sources postérieures, manque également. Dharmarakṣa a certainement travaillé sur un *textus simplicior*. Toutefois constituait-il un *textus prior*, ce qui n'est pas toujours la même chose ? Seul un examen plus serré des versions chinoises permettra de s'en assurer : les coups de sonde que nous avons pu donner nous ont paru l'indiquer.

Ce qui en tout cas est ancien, c'est le symbolisme du nivellement du monde et l'apparition simultanée du lotus au-dessus de ce niveau magique : or on remarquera combien ces données s'accordent mal avec le démarcage du vishnouisme. La fleur où naîtra Brahmā n'a pas spécialement à traverser un amas d'impuretés. De plus, l'émission de Brahmā par Viṣṇu a un sens précis dans le système brâhmanique ; dans la légende bouddhique, on conçoit mal ce qui peut jaillir du corps du bodhisattva. Sera-ce le Buddha? La doctrine ancienne ne nous semble pas admettre aisément cette procession de leurs essences. La tige qui s'élance vers le ciel des Akaniṣṭha est le présage de l'illumination, du passage au suprême sommet du monde : soit, mais il serait sûrement anachronique de supposer que, pour le vieux bouddhisme, ce n'est pas le bodhisattva, mais un être émis de son corps qui atteindra ce but. Viṣṇu contient Brahmā ; le Buddha des textes anciens n'est aucunement contenu dans le bodhisattva comme dans une nature supérieure à la sienne, et où il doive rentrer à la consommation des siècles. Sans nier une influence des Purāṇa vishnouites et surtout des traditions dont ils procèdent sur les *Vies* du Buddha, nous la croyons donc assez tardive, et remarquable par son extension — puisqu'elle a gagné jusqu'aux *Vies* méridionales — plus peut-être que par sa profondeur. Ce n'est pas à elle que l'on peut attribuer les débuts de l'évolution mythologique que nous avons observée dans le bouddhisme. En comparant les dates probables d'apparition des Purāṇa et des chapitres de l'épopée qui constituent de vrais purāṇa sectaires, avec celles de la formation des traditions du dogme *lokottara* et en n'oubliant

---

(0) Cf. Winternitz, *Geschichte d. Ind. Lit.*, II, p. 198 «... Nach all dem ist es durchaus wahrscheinlich dass unser Lalitavistara eine im Sinne des Mahāyāna erweiterte und ausgeschmückte Redaktion eines älteren Hinayānatextes, der Buddha-biographie der Sarvāstivāda-Schule, ist ». La version de Dharmarakṣa, qui ne fait, en traduction chinoise, que les deux tiers du volume de la traduction de Divākara, n'est déjà plus, elle-même, cet ancien texte admis par l'hypothèse de M. Winternitz. Il y a eu évidemment plusieurs remaniements. Toutefois, il n'est pas absolument exclus que la différence des recensions tienne à celle des écoles où l'ouvrage avait cours, deux versions d'inégal développement ayant pu être reçues simultanément, mais en des cercles distincts. Le texte de la seconde traduction chinoise ne nous paraît pas en effet purement et simplement obtenu par le bourrage d'épisodes ou de rédactions versifiées dans le texte antérieur. Dharmarakṣa a parfois des éléments qui semblent manquer à Divākara et à la recension sanskrite.

pas que l'iconographie bouddhique, dans l'ensemble, a le pas sur celles des diverses sectes hindouistes, on se sent porté à supposer que les religions de la dévotion personnelle (qu'elles se soient adressées au Buddha du Mahāyāna, à Viṣṇu ou à Çiva) sont allées plus souvent de pair que de cause à effet. Toutes partent d'un point commun et leurs liaisons transversales ne sont pas l'essentiel.

Cependant le miracle des oiseaux venus des quatre orients, symbolisant ces orients par leurs couleurs respectives (四色鳥, Dharmarakṣa), et qui deviennent d'une seule couleur (變爲一色, *ibid.*) qu'elle soit blanche (Divākara, Lefmann-Foucaux, *Vies* diverses) ou non (jaune, Hardy), compose une allégorie dont le sens ne peut nous échapper : il ne serait même pas nécessaire que les textes précisassent, comme ils le font, que la tête de Çākyamuni touche au Nord cosmique, et qu'il se voit à la cime de la montagne cosmique, pour reconnaître dans cette unification des couleurs la production du « point d'en haut », à partir du carré des orients horizontaux. C'est le vieux schéma pyramidal dont l'archéologie nous a fait pénétrer les secrets. Une dissertation, illustrée de légendes, sur la structure de l'espace sacré : on ne saurait mieux définir, croyons-nous, la partie didactique de la commune religion de l'Inde, par dessous tous les oppositions sectaires. Unification et nivellement signifient la résorption des différences introduites dans le bas du cosmos, où l'espace a été magiquement ouvert par une répartition qualitative de ses parties, l'Est par exemple, et l'Ouest se définissant l'un par rapport à l'autre, s'écartant de par cet antagonisme et laissant l'étendue habitable exister entre eux. Les spéculations de la philosophie sur le multiple et sur l'un et sur le retour du multiple à l'unité ne sont pas les oiseuses inventions des siècles postérieurs. Impliquées dans les formes religieuses élémentaires, présentes dans les rituels (notamment dans le rituel royal), matérialisées par l'architecture, elles ont des racines profondes dans l'ethnographie : l'exposé qu'on en a fait dans les écoles les a notées pour nous bien plutôt que créées. Le cas de la légende du Buddha est typique. Deux symboles, à date ancienne, marquent une étape de son évolution : l'introduction du nivellement supra-mondain, et l'apparition du lotus sous le maître. Or le premier, nous l'avons indiqué, se rattache à l'idée archaïque de la divinité des rois, qui se déplacent non sur la terre, mais dans un espace magique au-dessus d'elle (1). Quant au lotus, une fois posé ce qui précède, sa valeur ne fait plus l'ombre d'un doute : nous savons qu'il représente, par ses verticilles, la complexion de l'espace, avec ses directions rayonnant du centre. Le lotus de l'ākāça est une image fréquente dans les Upaniṣad. Le lotus du Buddha, sur lequel les descriptions du grand miracle nous disent qu'il prend place lorsqu'il « s'élève dans l'espace », que représenterait-il de son côté, sinon justement l'espace

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 826 sq.

magique que foulait le pied des rois, et où le Buddha divinisé accède à leur suite ? Peu importe que le vishnouisme ait parallèlement développé une interprétation de ce lotus céleste et que son interprétation ait eu par la suite une répercussion sur le bouddhisme. La conception du Buddha supra-mondain vient de plus loin : elle est tirée, au même titre que celle du Sommeil de Viṣṇu et antérieurement peut-être, en tout cas indépendamment, d'un fonds indivis de croyances et de traditions manifestées dès la fin du Veda et les Brāhmaṇa.

Un rapide examen du *Lotus de la Bonne Loi* achèvera de nous le prouver. La signification exacte de ce titre même n'a jamais été dégagée très clairement. L'iconographie fournissait cependant une sérieuse indication ; quand M. Foucher se demande si le Çākyamuni des sculpteurs gandhâriens n'a pas donné le branle à la bouddhologie des corps multiples en s'asseyant sur le lotus miracle, il ne peut être indifférent que le sūtra où cette multiplication est le mieux exposée porte le nom de *Saddharmapuṇḍarīka, le Lotus de la Bonne Loi*, comme traduit Burnouf, ou de la *Loi mystérieuse* (妙 法 蓮 華), comme dans la version du Koutchéen Kumārajīva (activité de traducteur : 385-401, var. 402, 395). Nous avons appelé l'attention, dans notre *Buddha paré*, sur la présence du motif caractéristique de l'aplanissement dans ce célèbre sūtra (1). L'assemblée qui reçoit la prédication transcendante du chapitre sur la *Durée de la vie du Tathāgata* (nous avons montré que c'était là l'énoncé proprement dit du sūtra) a quitté le sol, elle se tient dans l'espace, soutenue par la puissance magique de Çākyamuni ; au-dessous d'elle, le monde s'étend, nivelé comme un miroir d'eau, avec une surface magique composée de vaiḍūrya : et nous savons par les textes amidistes et le *Lotus* lui-même que cette pierre transparente comme de l'eau durcie symbolise la purification de la personne humaine et en même temps de l'étage cosmique où elle évoluait, les « inégalités » du second s'étant effacées en même temps que les « souillures » de la première. Ce miracle appellerait l'apparition d'un lotus, ou de plusieurs lotus — autant que d'assistants — comme dans le *Vimalakīrtinirdeça sūtra*. Au lieu de cela, c'est une assemblée immense de Tathāgata et de bodhisattva (2) qui va s'étaler dans l'espace autour de Çākyamuni et au-dessus du plan magique. On attendait un lotus, celui-là même que promet le nom du livre. Où est-il ? Il nous semble qu'il est réalisé en un sens ésotérique par l'Assemblée elle-même. Celle-ci est distribuée et composée selon les points cardinaux, d'où les Buddha sont venus vers ce monde. Or le lotus mystique, on ne saurait trop y insister, est un lotus aux pétales orientés, c'est le lotus de l'ākāça, dont les orients sont les pétales. Dans la description de l'Assemblée fournie par le *Lotus de la Bonne Loi*, il n'est pas tracé au trait, mais il est en quelque sorte réalisé par la mise en place des Tathāgata. Ce qui nous est décrit, c'est un au-

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 194 ; avec plus de détail, XXXIII, p. 911, 938 sq.

(2) Rappelons que tous les auditeurs ont à ce moment reçu la prédiction de la Bodhi ; ce sont des bodhisattva confirmés (*BEFEO.*, XXVIII, p. 193).

thentique maṇḍala : et l'on sait que le lotus de l'espace restera le principe de la composition des maṇḍala, qu'il y apparaisse par son dessin en plan, ou seulement par la symétrie des figures rayonnant, verticilles par verticilles, de son « cœur ». Voilà le véritable *Saddharmapuṇḍarīka*.

Les sectes de dhyāna relatent en ces termes la première transmission de leur doctrine propre. « Quand le véritable saint (*Bhagavat*) Çākyamuni fut dans l'assemblée sur le mont Gṛdhrakūṭa [le site de la prédication du *Lotus*], le roi divin Mahābrahman offrit une fleur couleur d'or au Buddha et lui demanda de prêcher la loi. Bhagavat prit la fleur de sa main et il la roula une seule fois entre ses doigts, mais il ne prononça pas une parole ; personne dans l'assemblée entière ne pouvait comprendre ce que cela voulait dire. Le vénérable Mahākāçyapa seul sourit. Alors Bhagavat lui dit : ' J'ai la merveilleuse pensée du Nirvāṇa, la clef de la loi juste que je désire te transmettre '. On l'appelle la doctrine de la ' pensée transmise par la pensée '. Kāçyapa la transmit à Ānanda qui la transmit à son tour à Çaṇavāsa et ainsi de suite jusqu'à Bodhidharma, vingt-huitième patriarche. » (¹) Cette anecdote condense une doctrine qui, lors de la rédaction du *Lotus*, n'était peut-être pas encore aussi rigoureusement constituée que du temps de Bodhidharma ; tous ses élements se trouvent cependant dans le *Lotus* et le cycle apparenté des sūtra d'Amitābha. L'*Amitāyur dhyāna sūtra* promet le salut à quiconque sait que le Buddha est comme un lotus blanc au milieu du monde ; il ajoute que c'est en son cœur qu'on doit réaliser le Buddha en se purifiant comme est pur le vaiḍūrya: ce que demande de son côté le *Lotus de la Bonne Loi*. Telle est la « clef de la loi » et le titre énimatique du *Saddharmapuṇḍarīka* contient un enseignement tout pareil à celui que Çākyamuni passe pour avoir donné en faisant rouler entre ses doigts la fleur symbolique. Le lotus est le Buddha, qui s'élève pur au-dessus d'un monde dont toutes les spérités sont effacées. Or ce Buddha contient en lui, disent les textes, tous les Buddha ; quand ceux-ci se rangent autour de lui, à tous les points de la rose des vents, le tout fait un autre lotus symbolique, celui de l'ākāça. Mais est-il bien sûr que c'en soit un autre ? Puisque le Buddha est tous les Buddha, le lotus blanc qu'il est les contient tous. La fleur largement épanouie de l'assemblée céleste n'est que la première qui s'est ouverte. Il y a un Buddha sur chaque pétale, mais ce ne sont qu'autant de reflets du Buddha central. Ils le montrent se répandant vers toutes les directions, comme le Prajāpati-Viçvakarman du Brāhmaṇa. Mais ce n'est encore qu'une partie de la révélation. C'est la nature intime de chaque fidèle qui doit être amenée à la pureté d'une lame de vaiḍūrya : à ce moment tous les Buddha s'y réflé-

---

(¹) Ryauon Fujishima. *Le Bouddhisme japonais*, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon, Paris, 1889, p. 101-102 ; sur le symbolisme de lotus et la vivacité des sentiments qui s'y rattachent aujourd'hui encore, quelques anecdotes dans E. Steinilber-Oberlin,—Kuni Matsuo. *Les sectes bouddhiques japonaises*, Paris, 1930, p. 98 « ... un lotus blanc est monté au-dessus du miroir d'illusion », p. 135.

chiront, et ce sera dans le cœur de l'élu que que se reconstituera avec eux le *Lotus de la Bonne Loi*, image de l'assemblée transcendante (1). A ce point extrême de sa philosophie, le mahâyânisme n'est donc toujours pas sorti du cadre brâhmanique. Sous une forme nouvelle, il ne fait que commenter l'ancien dogme de l'identité du cœur et de l'ākāça extérieur. Il a mis un Buddha comme emblème, sur chaque direction de l'espace. Mais ce n'est pas autre chose que le traditionnel lotus de l'ākāça qu'il a reconstitué de la sorte, sous la loi d'une identification du microcosme au macroscosme.

Le Buddha central du Mahāyāna tend ainsi clairement à se régler sur le modèle du Dieu créateur des *Brāhmaṇa*, source de toutes les spéculations postérieures de l'Inde, et type auquel les Grands dieux de l'hindouisme ont fait, on ne l'ignore pas, les plus larges emprunts. La contamination reste cependant plus surprenante dans le cas du bouddhisme, et ses voies ne sont pas aussi immédiatement saisissables. Faire du Buddha le créateur du monde était peut-être, au regard de la doctrine primitive, l'hérésie la plus noire que l'on pût concevoir, car c'est Māra, c'est le Malin, la Mort, qui est le créateur de la Maison du monde, où sont emprisonnés les êtres. Tout l'effort de Çākyamuni ne fut-il pas de mettre en pièces le bâtiment, bien loin qu'il soit responsable de sa production ? Qu'on se rappelle son chant de victoire sous l'arbre de la Bodhi : il a « vu » le constructeur de la maison, et celle-ci ne l'enferme plus, sa charpente est brisée, sa poutre maîtresse est rompue. Nous arriverons à des textes comme le *Vimalakīrtinirdeça sūtra* qui attribueront au Buddha, quand il était bodhisattva, la création de ce monde où nous vivons. Encore sera-ce en se défendant de mettre à sa charge la production des conditions mauvaises. La position du *Lotus de la Bonne Loi* est à cet égard fort remarquable : le Buddha y est bien le père du monde, mais c'est à ses relations avec les créatures, non avec les choses, qu'il doit ce nom ; alors que le *lokapitāmaha* brâhmanique crée formellement le théâtre en même temps que les acteurs, le « Père » de notre sūtra n'a qu'une idée, qui est de faire sortir ses enfants de la Maison du monde, dépeinte avec des couleurs infernales, et qu'un incendie embrase. Il est de la sorte à mi-chemin entre le Prajāpati du Brāhmaṇa, constructeur du monde, et le Buddha du pāli, détruisant la construction de Māra, plus proche, éthiquement, du second que du premier, si au con-

(1) *Amitāyur dhyāna sūtra*, SBE., XLIX, II, p. 200-201, 178 ; *Saddharmapuṇḍarīka*, Burnouf, p. 224-25, Kern, p. 350-51 ; pour apprécier l'identité dogmatique, il convient de noter que le second de ces textes promet aux fidèles : 1° qu'ils deviendront des Buddha au Bodhi-maṇḍa en triomphant de Māra (Burnouf, p. 281 ; Kern, p. 438-39) ; 2° qu'ils renaîtront au Paradis d'Amitābha (Burnouf, p. 267 ; Kern, p. 417), tandis que le premier réunit les deux données en disant qu'on naît parmi les Buddha, après s'être symboliquement assis au Bodhimaṇḍa pour vaincre Māra, quand on a compris que le Buddha est un lotus (*puṇḍarīka*) : savoir cela, c'est se rappeler le nom d'Amitāyus (*loc. cit.*, p. 200).

traire il a plutôt extérieurement et bientôt iconographiquement l'aspect mythique du premier que la nature plus humaine du second [1].

Aussi voyons-nous dans les textes que le Buddha, en son rôle de Père du monde, ne s'est pas véritablement substitué à Brahmā-Prajāpati : il est sur un autre plan et il le double en quelque sorte, sans pénétration réelle. On le constate bien dans le *Lalitavistara*, quand il est dit que le lotus cosmique enferme l'essence de toutes choses, et que deux êtres seuls peuvent l'apercevoir, le Grand Brahmā et le bodhisattva qui va devenir Buddha. C'est Brahmā qui apporte ce nectar à Çākyamuni ; c'est lui qui lui remet le lotus mystique, dans la légende de la transmission secrète de la doctrine de dhyāna. Il n'est donc pas éliminé, il garde même dans une large mesure sa suprématie. Mais au-dessus de lui, et recouvrant le champ de son activité, une révélation vient se superposer à sa puissance, et cette révélation est le fait de Çākyamuni, non le sien. Un détail montre cependant que l'expansion de cette doctrine sur son domaine reste compatible avec l'idée qu'il est le maître de celui-ci : les ouvrages de toutes les écoles s'accordent à dire que le Buddha ne s'est décidé à enseigner le monde que sur la prière instante de Brahmā. — Le dieu appelle donc le Buddha, et lui ouvre l'univers qu'il régit ; il lui cèdera le pas, et il lui remettra symboliquement ce domaine, lorsqu'il lui apportera la goutte de nectar ou la fleur magique. Çākyamuni les lui prendra ; il lui prendra aussi son siège céleste en forme de lotus, et, sur ce lotus de l'ākāça, c'est bien à son exemple qu'il produira une manifestation de lui-même face à toutes les directions, résumées en quatre aspects répondant aux quatre faces du dieu, comme les quatre faces de Brahmā sont la réduction des faces innombrables de Prajāpati-Viçvakarman. Seulement, ce n'est pas pour créer, mais pour instruire que le Buddha se multiplie de la sorte. Il est le père du monde pour le sauver, non pour l'avoir créé. Le Buddha mahâyâniste, à ce point de la doctrine, est un personnage en qui deux éléments confluent. Il reste la source de l'Enseignement bouddhique. Mais aussi il répand cet enseignement dans le monde entier, par l'exercice d'un pouvoir souverain, dont la nature tend à devenir franchement magique, à mesure que se complique le dogme. C'est par le premier point qu'il diffère de Brahmā. Sur le second, qui touche à son aspect extérieur, il imite au contraire, double et domine le « créateur » brâhmanique. Qu'est-ce à dire, sinon que le Buddha ancien, déjà surhumain, mais non un Dieu régissant le monde, tout en gardant ses connotations morales et religieuses, a vu son pouvoir s'aménager en régence universelle sur le modèle de la royauté de Brahmā ? Le plus clair de ce qu'il y a d'universel dans sa nouvelle conception lui vient de ce dernier, et le vocabulaire technique en témoigne, autant que le fond du dogme.

Il existe en effet toute une liste de formules, et qui sont capitales, où le nom de Brahmā et celui du dharma, expression spécifiquement relative au Buddha,

---

(1) Parabole de la Maison, BURNOUF, p. 46 sq. ; KERN, p. 72 sq.

sont interchangeables. Le *Hōbōgirin*, dans sa monographie du dieu brâhmanique, a réuni à ce sujet des informations précieuses. *Brahmakāya* « corps de Brahmā » s'emploie pour désigner le corps suprême du Buddha : le Corps de la Loi, ou dharmakāya (1), et il est frappant que l'équivalence *brahmakāya/dharmakāya* soit également attestée en pāli (2). La Voix de Brahmā est, elle aussi, un attribut du Buddha : c'est un des Trente-deux Signes du Mahāpuruṣa ; cette voix « aux sons subtils et merveilleux s'entend dans les dix directions » (3). Enfin la Roue de la Loi elle-même prend volontiers l'appellation de « Roue de Brahmā ». Voici d'ailleurs le début de la notice du *Hōbōgirin* : « *Bonrin* 梵輪 sk. brahmacakra : Roue brahmique, synonyme de *hōrin* 法輪, sk. dharmacakra, le Roue de la Loi, que fait tourner le Buddha . . . La Roue brahmique porte ce nom parce qu'elle est pure . . . Ou encore parce que Brahmā signifie vaste (sk. *bṛhant*) : or la Roue de la loi que fait tourner le Buddha s'étend au monde entier ; ou encore parce que le Buddha enseigne les quatre Stations brāhmiques (*brahmavihāra*) (4) ; ou encore parce qu'à l'origine c'est Brahmā, Roi des Dieux, qui invita le Buddha à faire tourner la Roue de la Loi ; ou encore pour plaire à ceux qui vénèrent le dieu Brahmā. — Le Buddha dit tantôt Roue de la Loi, tantôt Roue brahmique. Quelle différence y a-t-il entre ces termes ? Ils sont synonymes. » (5)

Un trait caractéristique se reconnaît à travers toutes ces références que l'on pourrait multiplier : c'est qu'on a eu recours au nom de Brahmā chaque fois qu'on a voulu faire sentir l'universalité de la domination spirituelle exercée par le Buddha. Le corps de Brahmā et sa voix sont le Corps et la Voix cosmiques, et la Roue de la Loi est dite Roue de Brahmā pour montrer qu'elle emplit l'univers. Certains auteurs ont inststé sur les caractères communs au Mahāpuruṣa vishnouite et au Buddha, avec l'arrière-pensée d'y découvrir un mythe solaire. Mais ils n'ont pas assez vu que le Mahāpuruṣa, avant d'être un dieu solaire, est un dieu cosmique ; or Prajāpati, dans le Brāhmaṇa, est le Puruṣa, attesté dès le Veda tardif. Ce fait explique que ce soit à Brahmā-Prajāpati, bien avant de pouvoir faire intervenir Viṣṇu, que le Buddha doive ses premiers attributs de Seigneur de l'univers. Les textes nous montrent

---

(1) *Hōbōgirin*, I. s. v BON, *bonshin* 梵身, p. 121a.

(2) P. Demiéville, *Versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO., XXIV, p. 69, n. 1. Voir la description du « Corps de Brahmā », auréolé d'une clarté large d'un pied, qui est attribué au Buddha dès les premières lignes du Jataka :... *vyāmappabhāparikkhittaṃ brahmakāyaṃ... olokayamānā...* (*Jātaka*, éd. Fausböll, I, p. 95 trad. Cowell-Chalmers, I, p. 2). Les rituels brâhmaniques disent 'Par la dīkṣā, le corps tout entier a une auréole de flammes', S. Lévi, *Doctr. du sacrifice*, p. 106.

(3) *Hōbōgirin*, I, s. v. BONNON 梵音 (var. bonshō 梵聲, bonkō, *brahmasvara*), p. 133b-135a.

(4) Sur les brahmavihāra, cf. L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, ch. VI, p. 259, n. 3, etc.

(5) *Hōbōgirin*, s. v. BON, p. 120b.

naïvement Brahmā lui remettant le lotus du monde de la main à la main : cette vignette illustre une vérité historique.

M. Senart avait en grande partie fondé ses rapprochements vishnouites sur des vocables tels que : « force de Nārāyaṇa, doué de la force de Nārāyaṇa (Viṣṇu), doué de la nature de Nārāyaṇa » (*Nārāyaṇabala, Nārāyaṇasthāmavat, Nārāyaṇātmabhāva*) (1). Nous avons nous-même parallèlement insisté sur les versions bouddhiques du sommeil de Viṣṇu et l'évocation de son Ile blanche. Mais ce ne sont là que des données épisodiques et tardives — telles surtout qu'on nous les a présentées jusqu'ici. Leur position secondaire s'aperçoit très bien quand on les compare à la fréquence et à l'extension d'emploi de la série archaïque : *brahmasvara, brahmacakra, brahmakāya*, etc., tout entière fondée sur la spéculation des Brāhmaṇa et des Upaniṣad, longtemps avant la moindre trace des influences sectaires envisagées par M. Senart, lorsqu'il tâchait de rattacher la légende du Buddha à l'imitation d'une Journée solaire. Notre Lokapitā est d'une autre nature, et le Soleil ne serait, tout au mieux, qu'un de ses membres ou l'un de ses attributs, comme c'en était un déjà du Puruṣa védique (2).

Comment devrons-nous donc nous représenter ce nouveau Buddha, régnant sur le monde depuis des âges sans nombre, et dont les Maîtres terrestres ne sont que des portions ou des reflets temporaires ? Dans les textes tardifs, ce personnage a un nom : il est le Buddha primordial, Ādibuddha. Est-ce lui qui se dissimule derrière la bouddhologie fantastique du *Lotus* ? Csoma de Körös ramenait jusqu'au Xe siècle la date d'apparition du système de l'Ādibuddha (3) et il a été suivi récemment encore par d'aussi bons juges que MM. Bhattacharyya (4) et Winternitz (5) ; mais d'autre part M. L. de La Vallée Poussin écrit que « d'assez bonne heure, sans doute avant le Ve ou le VIe siècle, certains bouddhistes reconnaissaient un 'Buddha primordial' ou 'du commencement' (*ādibuddha*) qui est un Buddha 'sans commencement' : Asaṅga (*Sūtrālaṃkāra*, IX, 77) condamne en effet la doctrine d'un Buddha primordial » (6). Kern de son côté pensait retrouver un Ādi-buddha dans le Çākyamuni du *Lotus*, gratifié d'un âge fabuleux (7) : il aurait vécu déjà des âges sans nom-

(1) *Lég. du B.*, p. 123.

(2) ṚV., X, 90, 13.

(3) *Note on the origin of the Kālacakra and Ādibuddha systems*, JASB., vol. II, 1883, p. 57, réimpr. *ibid.* NS., vol. VII (1911), numéro supplémentaire, p. 21.

(4) *Ind. Bud. Icon.*, p. XXVIII, cf. JBORS, vol. IX, p. 114 sq.

(5) *Gesch. d. Ind. Lit.*, II, 238 sq.

(6) L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la Dogmatique*, p. 263-64 et 264, n. 1.

(7) Kern, *Saddharmapuṇḍarika*, SBE., XXI, p. xxv : « It is further undeniable that the title of Ādibuddha does not occur in the Lotus, but it is intimated that Śakya is identical with Ādibuddha in the words 'From the very beginning (ādita eva) have I roused, brought to maturity... (the innumerable Bodhisattva)'... he reached Bodhi an immense time ago, not as people fancy, first at Gayā... Śakya has not only lived an infinite number of Æons in the past, he is to live for ever... »

bre et il vivrait éternellement. M. de LA VALLÉE POUSSIN, en 1925, suivait en gros cette opinion, non sans quelques retouches. « Le Çākyamuni du Lotus de la Bonne Loi — et en général des sūtra du Grand Véhicule — remplit... toute cette période cosmique. De la genèse de sa qualité de Buddha, nous ne savons rien, sinon qu'il est devenu Buddha 'au commencement', c'est-à-dire, pour rester orthodoxe, au commencement de cet âge du monde ; — mais cependant il se vante d'enseigner la loi pendant un nombre incompréhensible de dizaines de millions de périodes cosmiques. » (1) Mais un examen plus serré de la bouddhologie du *Lotus* nous a indiqué que le Çākyamuni de l'Assemblée transcendante reste, bien qu'à une énorme échelle, un Buddha du type ordinaire, c'est-à-dire qui commence et finit ; il mentionne non seulement la Bodhi où sa fabuleuse carrière a débuté, mais encore le terme des temps qui lui restent à courir : deux fois ce qu'il a vécu (2). M. de LA VALLÉE POUSSIN, dans ses derniers travaux, s'est rangé, semble-t-il, à cette interprétation (3). Si nous avons vu juste, on note ainsi, à date fort ancienne — dès les débuts de notre documentation écrite —, une tendance, chez les Mahâyânistes, à développer démesurément dans le temps comme dans l'étendue de l'espace la carrière du Buddha, mais sans rompre avec les principes de l'orthodoxie au point de parler d'un véritable infini de temps dans le passé ou dans l'avenir, au sens où la philosophie européenne entendrait ces expressions.

Il y a donc lieu d'examiner de près le passage d'ASAṄGA auquel M. de LA VALLÉE POUSSIN nous a renvoyés ; voici la traduction qu'en donne M. Sylvain LÉVI : « Si on dit : Il n'y a qu'un seul Bouddha, c'est inexact, car les êtres de la Famille des Bouddha sont infinis. Alors, parmi eux, un seul arriverait à la Toute-parfaite illumination et les autres n'y arriveraient pas ? Pourquoi cela ? Et puis les provisions de Mérite et de connaissance seraient alors sans utilité, puisque les autres Bodhisattva n'arriveraient pas à la Toute-parfaite illumination. Cette inutilité est déraisonnable. Donc, pas d'inutilité ; par suite, pas de Bouddha unique. Et puis, il n'y aurait pas d'intégralité d'accomplissement du Sens (*artha*) des créatures, s'il y avait un être que le Bouddha n'installe pas dans la Bouddhaté (i. e. nature ou qualité de Buddha), et cela est déraisonnable. Et il n'y a pas de Bouddha originel (*na ca kaç cid ādibuddho 'sti*), puisqu'il est impossible de devenir un Bouddha sans Provision [i. e. de Mérite, pour échapper à la transmigration, et de Connaissance, qui élimine la souillure de l'erreur] et puisque la Provision est impossible sans un autre Bouddha [dont on reçoit l'impulsion initiale]. Donc, pas de commencement ; par suite, pas de Bouddha unique (*anāditād apy eko buddho na yuktaḥ*) » (4).

(1) *Bouddhisme — Opinions...*, p. 261.

(2) BEFEO., XXVIII, p. 188 sq.

(3) *Siddhi*, fasc. 8, p. 805.

(4) S. LÉVI-ASAṄGA, *Mahāyāna Sūtrālaṃkara*, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système yogācāra, BEHE., sc. hist. et philolol., éd., Paris, 1907 (n° 159), p. 48, 11, trad., Paris, 1911 (n° 190), pp. 90-91.

On ne peut mieux exposer le conflit entre les dogmes anciens, — essentiellement, qu'il y a un enchaînement d'effets et de causes, une issue, et un Maître qui enseigne l'issue — et la tendance à l'admission d'un principe infini régulateur du fini. La charge de buddha se transmet : on n'est pas buddha sans une impulsion reçue d'un buddha. S'il y en avait un qui le fût par lui-même, ASAṄGA semble concevoir comme allant de soi qu'il serait sans cessation comme sans commencement. Aussi, pour lui, dire ou nier qu'il existe un Ādibuddha, c'est avant tout dire ou nier qu'il existe un buddha unique : si on l'admet, les autres ne pourront naturellement plus être que ses reflets. Il y aurait ainsi deux espèces de buddha, ce qu'aucun texte ancien n'admettait, et rien n'explique la supériorité attribuée à l'un d'entre eux sur le reste. Cette tournure que prend le raisonnement est assez remarquable et bien éloignée de ce qu'évoquerait pour nous une controverse sur un « Buddha originel ». L'auteur du *Sutrālaṃkāra* se préoccupe bien moins de la possibilité d'une existence sans commencement que de l'unicité ou de la pluralité dans le sein de la nature de Buddha.

La suite le confirme : voici l'antithèse : « la pluralité aussi est inadmissible puisque le Corps d'Idéal (*dharmakāya*) est indivis entre les Buddha dans le Plan Sans-Ecoulement (*anāsrava dhātau*) ». (1) Mais n'est-ce pas là reprendre tout ce qu'on vient de concéder, et admettre une nature de Buddha hors du temps, toute orientée vers la conception de l'Ādibuddha ? Peut-être, mais avec une nuance qu'il importe de saisir, et que nous verrons mieux tout à l'heure en nous reportant au *Lotus de la Bonne Loi*. ASAṄGA lui-même développe son idée en ces termes :

« Les rivières, tant qu'elles ont des lits séparés, des eaux à part, et qu'elles accomplissent leur office à part, ont peu d'eau, et elles ne profitent qu'aux créatures qui viennent en petit nombre y puiser, tant qu'elles ne sont pas entrées dans le sein de la terre.

« Mais une fois entrées dans l'Océan, elles n'ont plus qu'un seul lit, qu'une seule masse d'eau ; confondant leur unique office, elles profitent en foule à la multitude des créatures qui cherchent de l'eau, perpétuellement.

« Les Sages, tant qu'ils ont leur Fond à part, leurs idées à part, et qu'ils accomplissent à part leur office personnel, ont peu d'intelligence ; et ils ne profitent jamais qu'à un petit nombre de créatures ; ils n'ont pas pénétré dans la Bouddhaté.

« Mais une fois pénétrés dans la Bouddhaté, tous n'ont plus qu'un seul Fond, qu'une seule Intelligence grande ; ils confondent leur unique office, ils rendent service en foule à la multitude des créatures, toujours. » (2)

Ce Corps de la Loi en lequel tous les Tathāgata sont un, existerait donc *perpétuellement* (*nityam*) : est-ce le véritable Buddha originel ?

---

(1) *Ibid.*, I, p. 48 ; II, p. 91.
(2) *Ibid.*, I, p. 49 ; II, p. 92.

La prédication du Grand Véhicule repose, dit Asaṅga, sur un grand nombre de formules utiles, mais qui n'ont d'autre vérité que celle de leur utilité : elles sont dressées contre les faiblesses humaines, qu'elles contrecarrent. Par leur moyen, le Buddha amène les êtres au but ; mais ces moyens, un à un, sont faux, encore qu'ils soient une progression vers le vrai. Par exemple, contre l'aveuglement de ceux qui seraient portés à mépriser un personnage né d'un roitelet de Kapilavastu, destiné à vivre quatre-vingts ans et à s'anéantir, le Buddha enseignera ceci : « C'est moi qui dans ce temps-là étais Vipaçvin, le Parfait Illuminé. » (1) Autrement dit : « Je ne suis pas simplement ce Çākyamuni que vous voyez. Ma Bodhi, je l'ai acquise il y a des temps immémoriaux, car aux premiers âges, c'est moi déjà qui fus le Buddha Vipaçvin, et aussi Dīpaṃkara et tous les autres. » Voilà dans cette phrase d'Asaṅga, tout l'essentiel du *Saddharmapuṇḍarīka*. Là aussi, Çākyamuni, pour l'instruction de ses auditeurs, déclare « ... le monde a la conviction suivante : c'est aujourd'hui que le Bienheureux Çākyamuni, après avoir abandonné la maison des Çākya, après être parvenu à l'intime et suprême essence de l'état de Bodhi, dans la ville nommée Gayā, est arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Et cependant il ne faut pas considérer le fait ainsi ; bien au contraire, ô fils de famille, il y a déjà plusieurs centaines de mille de myriades de Koṭi de Kalpa que je suis arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli... les Tathāgata vénérables, etc., tels que le Tathāgata Dīpaṃkara et d'autres, dont j'ai parlé depuis cette époque — ont été miraculeusement produits par moi... Mais si le Tathāgata, ô fils de famille, depuis si longtemps parvenu à l'état de Buddha parfait, s'exprime ainsi 'Il n'y a pas longtemps que je suis parvenu à l'état suprême de Buddha parfait', c'est uniquement dans le dessein de conduire les créatures à la maturité et de les convertir. » (2) Les deux positions sont ainsi identiques. Mais la question se pose nécessairement de savoir ce qu'est le Buddha qui prêche ainsi, et qui renferme dans le sein de son immensité des buddha aussi lointains de nous que les Tathāgata des âges fabuleux, Vipaçvin ou Dīpaṃkara. Kern est bien excusable de l'avoir pris pour un Ādibuddha. Telle n'est point cependant sa nature ; et ce n'est pas non plus contre un Buddha originel, tel que nous le concevrions, qu'est dirigée l'argumentation d'Asaṅga.

Ce que le Maître du Yogācāra entend clairement signifier, c'est l'impossibilité de distinguer dans la suite indéfinie des buddha un personnage particulier — Çākyamuni ou tout autre — qui, en tant que tel, ait le droit de prétendre qu'il est Buddha « depuis le commencement », c'est-à-dire avant sa Bodhi sur terre. En tant que tel, notons-le bien : car dans ce cas cette personnalité bien définie se verrait dotée, à l'exclusion de toutes les autres, d'une suprématie que rien dans les textes ne justifie. « Un seul arriverait à la Toute parfaite illumination, et les

(1) *Ibid.*, I, p. 83 ; II, p. 149.

(2) *Saddharmapuṇḍarika*, Burnouf, I, p. 191-193 ; Kern, p. 298 sq.

autres n'y arriveraient pas ? Pourquoi ? » A ce qu'il nous semble, il y a entre le philosophe indien et l'interprétation européenne de sa pensée une différence de point d'accommodation. Notre regard se porte aussitôt sur les limites. Dans l'Ādibuddha, nous nous efforçons de saisir un commencement absolu du temps ; le monde présent nous paraît comme suspendu à cette lointaine origine, sur laquelle nous-mêmes ne cessons de nous interroger. En filiation linéaire, le présent viendrait de ce point primitif, que nous ne savons cependant où placer. Mais dans les systèmes indiens, ce problème a moins d'acuité, et pour le bouddhisme, c'est à peine s'il se pose. « Buddha depuis le commencement, où que soit imaginé ce commencement », dit en somme le *Lotus*. C'est une clause de style. L'essentiel reste la structure actuelle du monde, dont les considérations d'origine ne servent tout au plus qu'à donner une idée générique, qui surtout compte, sans que l'intérêt majeur porte sur les conditions originelles elles-mêmes [1]. Où en sommes-nous ? est la question, bien plutôt que : d'où venons-nous ? Aussi bien un commencement est-il toujours relatif, car tout est cycle. Notre série linéaire ne tourmente pas le bouddhisme : c'est le retour cyclique qui fait au contraire sa préoccupation. De la sorte, le problème de l'Ādibuddha, que nous prendrions comme un problème d'origine, devient chez Asaṅga un problème de numération : un ou plusieurs buddha ? Sommes-nous un ou plusieurs en cette nature de buddha ? Le déploiement de la bouddhologie dans le passé n'est qu'une projection de la structure mystique du monde présent, visant à faciliter l'intelligibilité de cette structure actuelle, une fois conventionnellement étalée en longueur dans le plan du passé. Le Buddha du *Lotus* nous le dit bien : c'est par l'habileté dans

---

(1) Le centre positif d'intérêt est l'immédiat ; à mesure qu'on s'en éloigne on atteint des régions où l'objet de la pensée s'idéalise : on gagne les conditions abstraites qui soutiennent le présent et le proche. Nous avons déjà analysé un système de pensée qui procédait exactement du même mouvement logique : le système des quatre orients du monde, auxquels la terre que nous foulons est attachée. La périphérie s'idéalise, essentielle sans doute et objet de la réflexion, mais toujours en tant que condition du présent (*BEFEO.*, XXXII, p. 403 sq.). Les philosophies indiennes ont imaginé plus tard des structures par couches concentriques, au centre desquelles se trouve la matière concrète, chargée de toutes les qualités spécifiques. Puis celles-ci s'éliminant une à une, on arrive à des enveloppes extérieures qui s'appelleront par exemple la « position du moi » (*ahaṃkāra*) ou telle autre notion abstraite. Il faudrait considérer la bouddhologie didactique du *Lotus* comme une structure analogue *dans le temps*, un Buddha abstrait conditionnant le reste, du fait qu'il enveloppe les autres, et non en ce qu'il les précéderait seulement. Les précéder, ce serait les transcender en un point, alors que c'est de partout qu'il les contient. Le cartographe babylonien a éprouvé le besoin de tracer un océan circulaire englobant des pays bien connus de lui, alors qu'il savait pertinemment que rien dans la réalité ne répondait à cet océan circulaire — véritable cercle magique. Il entendait sans doute tracer autour d'une « plage » de réalité géographique réellement accessible, une région, un lieu mystique, où elle aboutissait aux abstractions qui la conditionnaient : les points cardinaux, et le cycle annuel en premier lieu. Il y a de cela dans la notion du Corps suprême du Buddha. Comme l'antique symbole de l'océan babylonien, il embrasse les objets plus tangibles et leur fait une espèce d'horizon mystique.

l'emploi des moyens (*upāyakauçalya*) qui lui est propre, qu'il parle de Dīpaṃkara et des autres Maîtres légendaires. Ils sont lui, projetés dans le passé pour l'édification des créatures.

Asaṅga ne nie pas qu'il n'existe un Corps transcendant, un dharmakāya du Buddha, — ou plutôt des buddha, car il leur est commun: il le compare même avec éloquence à l'océan où toutes les eaux se rejoignent. Il appartient à tous, comme les fleuves sont indivis dans le sein de la Grande mer. Immanence universelle : si on part de lui pour aller aux formes particulières, on ne trouve jamais que lui. Et en même temps transcendance absolue, par rapport à ces particularisations en tant que telles: il n'appartient à aucune, parce qu'elles ne sont plus posées quand on le pose. En un mot, une ontologie de la quiescence. Rien ne se développerait que par passé, présent et avenir, et nous ne devons pas oublier que les trois justement se confondent dans le dharmakāya qui est leur tout en un, au point d'évanescence de tout prédicat.

Mais d'autre part le développement chronologique est la seule voie d'accès *a posteriori* vers l'unité: quand on parcourt les éléments de celle-ci dans l'ordre régulier, on la reconstitue par composition. Le processus n'a plus à être expliqué: dispersion et réunion sous la loi du temps, en des cycles fermés, c'est un mode de pensée qui nous est à présent familier. Le Buddha transcendant du *Lotus* émet des buddha de son Corps, puis les rassemble, et c'est à ce moment qu'entouré d'eux il révèle sa personne glorieuse. Il ne fait qu'un avec eux : issus de lui, faits de lui-même (*ātmabhāvanirmita*), par surcroît ils imitent tous ses gestes, se taisant, enseignant, montrant leur langue miraculeuse en même temps que lui : iconographiquement, la fantasmagorie du *Lotus* se réduit à un jeu de glaces. Littéralement même, si c'est bien un attribut de ceux qui réalisent la Bodhi, que de voir tous les Tathāgata se réfléchir sur leur corps [1]. Mais si ces jeux n'étaient pas produits devant elles, les créatures n'arriveraient jamais à concevoir l'unité suprême, qui se cache derrière cette multiplicité, et transparaît dans la loi spatio-temporelle de son arrangement (*vyūha*). Les créatures, pour un esprit définitivement éclairé, participent bien de l'unité, mais sans qu'elles le sachent encore. L'ordre visible dans l'Assemblée, le principe de composition extérieure de celle-ci, attire les créatures vers l'Un, avant que par un dernier progrès elles n'aient appris à le retrouver en elles-mêmes. La loi formative du spectacle que les Tathāgata donnent dans l'espace « daté » que décrit spécifiquement la pradakṣiṇā spatio-temporelle, en manifeste devant les yeux de ceux qui sont admis à le contempler la cohérence et l'unité, qui eussent été perdues pour eux, sans cet artifice choisi par les buddha pour les éclairer.

Il y a plusieurs états de l'unité essentielle : par et pour elle-même, elle est tout au monde, et se retrouve jusque dans les créatures, mais non pour elles. Plongées dans le spectacle d'une diversité inépuisable par la force ou l' « im-

---

(1) Burnouf, p. 225; Kern, p. 351.

prégnation » de l'erreur génératrice de l'univers extérieur (dogme qui, en gros, vaut pour tout le mahâyânisme : nous ne pouvons nous engager ici dans les développements que demanderait l'application détaillée : nous nous en tenons d'ailleurs pour l'instant à l'ontologie du *Lotus* et du *Sūtrālaṃkāra*), celles-ci ne voient pas le dharma, la Loi, en son unicité. Il est inutile d'essayer de la leur faire connaître en la leur exprimant purement et simplement de vive voix : *l'étant*, elles ne la reconnaissent pas; comment espérer qu'elles la comprennent, *l'entendant*? Il n'y a pas de passage direct du macrocosme au microcosme — à l'illusoire microcosme. Chacun, prisonnier de soi-même, ne voit rien du dehors. Un buddha ou un bodhisattva passeront vainement à portée : ils ne seront pas reconnus. C'est la doctrine de la vision personnelle (*pratyātmadṛṣṭi*), une manière d'égocentrisme, très clairement exposée dans le *Laṅkāvatāra*, et qui éclate dans la composition du *Lotus*, où nous avons été amenés à nous apercevoir que l'Assemblée transcendante du Mahāyāna, avec les millions de siècles qu'elle dure, s'insère dans un instantané non perçu par les simples disciples: le départ et le retour des moines hînayânistes, le transfert en plein ciel et les siècles multipliés n'ont pas d'autre signification (1). Comment donc faire pénétrer dans cette obscurité des individus la lumière du dharma ? Le profane n'aura aucune communication ni de la Loi absolue, ni des Corps glorieux de Buddha où elle se réfléchit universellement. On pourrait nommer cet état l'état de l'unité naturelle, présente en tous, mais non comprise par tous.

Comment les créatures seront-elles conduites à la réaliser ? Comment dessiller leurs yeux, pour qu'elles voient l'ordre du monde, ordre transcendant qui, insoupçonné, les entoure ? On ne saurait être trop attentif à cette manière dont la question s'est posée à la spéculation mahâyâniste : la bouddhologie est un problème, — ou mieux même *le* problème — de la perception. Nettoyer les vues fausses, installer la vue juste : les étapes de cette thérapeutique de l'esprit seront en effet marquées par des différences dans la perception des Corps de Buddha. Soit dit en passant, ces fondements psychologiques suffiraient à expliquer l'intime union des Jina et des sens dans la théorie évoluée : leur concordance exprime la régulation du « dedans » par le « dehors », c'est-à-dire, inversement, la prise de connaissance du dehors réalisée au dedans, ou enfin, d'un mot, la perception. Celle-ci est obscure et gâtée tant que chaque sens saisit une fausse multiplicité d'objets; pure quand ils réfléchiront seulement le Jina lui-même. Mais le *Lotus* et Asaṅga n'en sont pas encore aux cinq Jina.

Pour eux cependant, il n'y a déjà plus d'enseignement direct, mais un processus d'aimantation, la Loi séduisant les créatures et les rappelant vers elle par une gradation de spectacles édifiants : les paroles prononcées, ou qu'on croit prononcées par les Maîtres ainsi apparus ne sont qu'une partie du décor. C'est ce qu'Asaṅga exprime avec une force singulière, et en des images où brille

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 182 sq.

un reflet des vieux folk-lores : « L'Idéal [le dharma] n'a pas été, à vrai dire, prêché par Bhagavat, puisqu'on doit le savoir quant à Soi [*pratyātma vedya*] ; et la multitude, attirée qu'elle est à son Idéalité propre par des Idéaux disposés à propos [par l'adresse des buddha] est amenée par les Compatissants, à l'instar des serpents, comme par fascination, dans ce creux de la gueule qu'est leur Etat de Paix, si vaste en pureté, commun à tous et inépuisable. » (1)

Chapitre V.

Rapport des bouddhistes et du Buddha. Statues votives.

Le but que s'est fixé le Mahāyāna, est de faire passer l'ordre mystique extérieur — reflet de l'unité fondamentale — dans la personne de chacun. L'unification du « dedans » et du « dehors », qu'il se propose ainsi, se réalisera graduellement par l'instrument des corps successifs révélés par le Buddha. Ceux-ci en effet réuniront les deux éléments, mais en proportions variables. D'une part, ils retiennent quelque chose de la Loi suprême dont tous procèdent ; d'autre part, ils assument l'apparence même de ceux à qui ils s'adressent — principe attesté, comme on sait, jusque dans le canon pāli où le Buddha enseigne qu'il se fait homme parmi les hommes, deva parmi les deva, etc. Dans un sūtra traduit du tibétain par Rockhill, Bhagavat dit au bodhisattva Kṣitigarbha : « Ô fils de bonne famille, les trois corps du Tathāgata seront distingués ainsi : le dharmakāya se distingue dans tout l'aspect du Tathāgata ; le saṃbhogakāya se distingue dans tout l'aspect d'un bodhisattva ; le nirmāṇakāya se distingue dans l'aspect de divers hommes pieux. » (2) Ce qui veut dire que la perception spécifique du Buddha par les hommes, les bodhisattva et les buddha est celle d'un être pareil à eux, exactement comme dans le pāli. La troisième connaissance sera comme de juste exactement tautologique : le dharmakāya est l'essence d'un buddha, et celui-ci ne le saisit qu'en s'y perdant. Les deux autres stades mettent au contraire devant les spectateurs une apparition, magique dans le premier cas, mystique dans le second, qui leur ressemble, mais avec quelque chose de plus. C'est surtout évident pour le nirmāṇakāya. Le Buddha humain se montre comme homme, naissant, mangeant, souffrant, mourant. Mais il aplanit miraculeusement le sol quand il marche, mais le sommet de sa tête ressemble à un parasol, etc. Une nature supérieure transparaît dans ses traits comme dans ses gestes. La plupart de ces données surnaturelles, en les examinant bien, offriraient un sens cosmologique. Dans l'ensemble d'ailleurs, elles constituent ce que l'on nomme les signes du Grand Mâle (*ma*-

(1) *Sūtrālaṃkāra*, xii, 2 ; I, p. 77 ; II, p. 138.
(2) Rockhill, *Life of the Buddha*, 1884, p. 200-202, traduit de *Bkaḥ hgyur*, Mdo xxii.

hāpuruṣa) et nous savons que celui-ci descend de l'Homme cosmique, sujet du *Puruṣasūkta* védique. Il est l'Homme portant en soi le cosmos, et les miracles qui l'entourent ne sont que ce contenu merveilleux perçant par points l'enveloppe humaine. La lumière cosmique jaillie du front des buddha est un exemple de ces transparences symboliques. En cet état, on peut dire que l'unité suprême est représentée par la personne du Buddha, placée devant les hommes comme un signe édifiant dont ils n'épuiseront pas le sens, mais qui leur fournira une image simple et volontairement abrégée de la Vérité. L'ayant vue, ils pourront se mettre en marche, sans savoir encore où cela va les mener: le premier mérite de cette thèse est donc qu'elle permet à l'enseignement mahâyâniste de récupérer et de s'intégrer le Hīnayāna, dont il fait sa préface. Le nirmāṇakāya du Buddha aurait, en enseignant le Petit Véhicule, amorcé la révélation que le Grand Véhicule se réserve de poursuivre.

Le Buddha « humain » a condensé symboliquement dans sa personne tout ce qui peut se réfléchir du dharma suprême devant ses auditeurs du siècle. Or, selon la constante doctrine de la perception, percevoir, c'est s'identifier au perçu, dans la mesure de la perception. Il leur montre un corps pareil au leur : de tout eux-mêmes ils perçoivent donc aisément ce corps. Mais en outre quelques signes d'une nature transcendante sont apparents sur lui : ceux qui les voient s'en pénètrent, et, au moins pour le Mahāyāna, c'est de la nature secrète du Buddha qu'ils reçoivent alors une première communication. Ou plutôt, comme rien ne passe du dehors au dedans, c'est par une sorte de mimique intérieure qu'ils se conforment à ces apparences afin de les percevoir, commençant à retrouver en eux-mêmes la nature de buddha latente en eux. Cette première mise en forme interne se traduit par une joie profonde, d'ordre esthétique autant que moral. On est sensible à la beauté du Buddha, parce que le reflet de cette admirable personne commence à briller en nous. C'est ici le fondement des emplois rituels de l'art, et nous avons naguère analysé ce pouvoir miraculeux des images. Ressemblant au Buddha, qui lui-même n'est qu'un signe, elles peuvent faire naître, elles aussi, un buddha dans le cœur du spectateur. Le divin modèle est imprimé en elles, et elles le communiqueront. Elles sont, comme le Buddha vivant et à peine moins éminemment que lui, un relais entre nous et l'ultime vérité qu'il s'agit de faire passer ou de faire lever dans chaque créature. D'où la nécessité, d'ailleurs, de leur attribuer une origine miraculeuse. Elles ont en elles quelque chose du Maître, et cela, elles le transmettront aux siècles à venir. Mais d'où le tiennent-elles ? Ce ne peut être le sculpteur ou le peintre qui le leur a donné, car l'artiste, réduit à ses propres forces, ne mettra dans l'œuvre que ce qui est déjà explicite en lui. Or, c'est tout le contraire qu'il s'agit de réaliser : on veut, hors de l'homme, quelque chose d'explicite qui manque en lui sous cette forme, et dont le contact avec lui fasse précisément passer à l'existence, dans son cœur, l'être latent qui y repose. C'est pourquoi les légendes ne cessent de nous rappeler que les artistes ont toujours été incapables, même ayant le Buddha sous les yeux, de fixer ses

traits. Il a fallu qu'une transmission magique (contact de son ombre, intervention de Maitreya, etc.) ait assuré ce premier passage. Par la suite, entre les statues copiées les unes sur les autres, la ressemblance une fois acquise se transmettra de proche en proche. La cohérence de l'iconographie bouddhique s'explique en grande partie par là. Loin d'inventer, il fallait s'attacher à bien reproduire les détails dont dépendait toute la valeur de la future statue. Et en fait, c'est seulement quand le progrès des doctrines a paru permettre un contact direct de l'artiste avec des êtres transcendants qu'on s'est mis à modifier les *mudrā* et les figures classiques. Il semble bien qu'on ait considéré l'émotion esthétique, éveillée par une image où dure quelque chose du modèle, comme un reflet de l'émotion soulevée par la présence du Buddha lui-même, bref comme la marque d'une révélation. Une étude attentive des inscriptions chinoises (dont la traduction par CHAVANNES restera l'un des chefs-d'œuvre de la bouddhologie européenne, et où le bouddhisme, pris sur le vif, est plus immédiatement accessible que nulle part ailleurs) permet d'établir point par point cette tournure de doctrine, où l'art est l'instrument de la religion. Peintres, sculpteurs, frappeurs d'empreintes ne se sont jamais lassés, de Touen-houang aux dépôts de tablettes votives des grottes malaises, de multiplier les instruments magiques (1). Il faut se représenter la situation morale faite aux fidèles d'une religion qui n'a sans doute pas toujours cru que son Buddha était « un dieu mort », mais qui a perpétuellement été en danger de le croire, et qui a dû s'efforcer par tous les moyens de rétablir avec lui le contact passagèrement établi par son apparition sur la terre. La tradition iconographique, remontant à lui de proche en proche, tente d'y parvenir, et le sentiment éveillé par la vue des images est pris pour la preuve tangible du succès de l'opération : c'est comme la présence immédiatement sentie, le goût intime de la divinité. Laisser des images du Buddha aux siècles futurs, c'était leur laisser le bouddhisme.

Une figure d'homme, contenant une part de l'essence de la Loi, voilà comment se présente la statue du Buddha : la pratique de graver le résumé de la doctrine «*ye dharmā...*» sur le socle assure clairement cette conjonction de l'image et du sens. Et n'est-ce pas assez bien définir le Buddha lui-même (surtout tel que l'a imaginé le Mahāyāna, dont précisément nous cherchons ici les origines) que de le dire la Loi faite homme devant nous ? Homme, parce que l'homme, selon le dogme de l'homogénéité du percevant et du perçu, ne perçoit que ce qui lui est semblable. Et la Loi, cependant, car c'est elle qui transparaît derrière Çākyamuni, juste dans la mesure où le commun des hommes est apte à en saisir un reflet atténué. Dans la statue, les deux se rejoignent, comme jadis dans la personne « historique ».

Cette valeur, proprement celle d'un moyen magique, ce n'est cependant pas une invention du Mahāyāna, qui le caractériserait. Une fois de plus, nous

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 249 sq.

en aurons tous les antécédents sous la main en ouvrant les Brāhmaṇa. Nous avons déjà fait observer, en effet, que la construction symbolique de l'autel du feu avait pour objet de constituer un moyen terme matériel, où le sacrifiant fût présent, et où l'Homme cosmique se réalisât lui aussi. L'opération a deux profits : d'une part, on renforce par cette mimique le grand œuvre cosmique de la reconstruction de Puruṣa ; d'autre part, un passage concret est ainsi assuré entre l'homme et Puruṣa : celui-ci, retrouvant celui-là dans la construction, s'imprime en lui. Pour assurer cette communication magique, le *Çatapatha brāhmaṇa* prescrit que l'unité de mesure, quand on établit le plan de l'autel du feu, soit la taille exacte du sacrifiant (¹). Ainsi bâtit-on un Puruṣa qui sera en même temps le sacrifiant et le Dieu. Plus tard, quand l'Inde taillera des statues, l'identification du fidèle et du Dieu dans l'image continuera à être assurée par des moyens de même nature : on fera par exemple une statue de la taille du donateur, ou avec un poids d'or égal au sien. Par ce détour secret, les deux personnalités s'associeront dans un même objet. Les cultes bouddhiques n'ont pas fait exception à la règle, et HIUAN-TSANG notamment nous a décrit les cérémonies somptueuses consacrées par le roi Harṣa à la glorification du Buddha, et où figurait une statue en or du Maître, de la taille du roi (²).

Une observation superficielle reconnaîtrait là une apothéose de Harṣa sous les traits du Buddha, et l'on pourrait croire à une simple imitation des pratiques vishnouites ou çivaïtes. Il était admis d'identifier le roi au dieu : tout le rituel brâhmanique de l'abhiṣeka en témoigne, où le roi, fait de portions divines, qui sont des dieux, est de sa personne Prajāpati, total des dieux. Rāma, exemple illustre, est une portion de Viṣṇu incarnée. Les rois çivaïtes s'assimilaient pareillement à Çiva, et en Indochine encore l'essence de la royauté, dont ils étaient les manifestations successives, résidait dans le Liṅga royal, attribut de Çiva. Un roi est son dieu manifesté sur la terre. Est-ce dans cet esprit que Harṣa, ayant pour dieu le Buddha, faisait ses statues du Buddha de sa taille, pour communier magiquement en elles avec le divin Maître ? Harṣa s'est-il cru un Buddha, comme plus tard les rois bouddhistes d'Aṅkor? Le rituel cinghalais ne fait-il pas, lui aussi, du roi un véritable Buddha vivant ?

En fait, il y a bien des chances pour que cette interprétation soit en partie exacte. Les analogies vishnouites ou çivaïtes, d'obscures réminiscences ethnographiques aussi, devaient concourir à favoriser cette vue simple et très propre à rehausser le prestige royal. Ce n'est cependant, à ce qu'il nous semble, qu'un de ces développements *associés* qu'il faut admettre dans la masse de faits complexes, groupés plutôt que fondus, dont témoigne le moindre examen des rituels royaux. Ceux-ci ne sont jamais, surtout en Asie, justiciables d'une explication unilatérale. Mais la raison spécifiquement bouddhique de ces formes cultuelles ne nous paraît pas, du moins dans le cas de Harṣa, orientée

---

(¹) *Çat. br.*, SBE., vol. LXI, p. 144, n. 3, etc.
(²) *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 257 ; BEAL, I, p. 218.

vers une apothéose véritable. Nous allons essayer de dégager cette raison, assez cachée, car elle tient, croyons-nous, à l'un des facteurs fondamentaux du bouddhisme qui ont été le moins clairement aperçus jusqu'ici.



M. GROUSSET nous a donné d'après la *Vie* et les *Mémoires* du pèlerin chinois une description très animée de la grande fête des aumônes tenue dans la plaine de Prayāga, au bord du Gange et au cours de laquelle Harṣa, tous les cinq ans, donnait cours à sa fastueuse prodigalité. « Les corps d'armée de Harṣa et du roi d'Assam montés sur des vaisseaux et celui du prince du Sud monté sur des éléphants, se déployèrent dans un ordre imposant et se réunirent près de la Place-des-Aumônes. Les rāja des dix-huit Etats vassaux se joignirent à eux et se rangèrent chacun à l'endroit qui leur avait été assigné. Le premier jour, dans un des temples couverts de chaume, on installa la statue du Buddha et on distribua des choses précieuses et des vêtements de la plus grande valeur... Le second jour, on y plaça la statue du dieu-soleil... Le troisième jour on y plaça la statue du dieu Īçvara (Çiva), etc... Enfin on fit des aumônes aux pauvres, aux orphelins, aux hommes sans famille. Elles durèrent un mois. Quand ce terme fut arrivé, toutes les richesses accumulées pendant cinq ans dans le trésor royal se trouvèrent complètement épuisées. Il ne resta plus au roi que les chevaux, les éléphants et les armes de guerre qui lui étaient nécessaires pour faire régner l'ordre dans l'Etat. »

Et M. GROUSSET poursuit : « Dans ce décor de féerie indienne la fête des aumônes — la fête du Salut, comme l'appellent les bouddhistes — se termina par une scène étrange. Une sorte de délire de charité saisit Harṣa, le roi poète. Comme le Viçvantara de la légende bouddhique, préfiguration du Buddha Çākyamuni, qui avait donné en aumônes ses biens et sa famille, l'empereur de Kanauj voulut se dépouiller entièrement: 'les vêtements qu'il portait, ses colliers, ses pendants d'oreilles, ses bracelets, la guirlande de son diadème, les perles qui ornaient son cou et l'escarboucle qui brillait sur la crête de ses cheveux, Harṣa donna tout cela en aumônes, sans en rien conserver... Après avoir épuisé toutes ses richesses, il demanda à sa sœur un vêtement commun et usé et après s'en être couvert, adora les Buddha des dix contrées'. Alors joignant les mains, il se livra aux transports de la joie : 'Jadis, s'écriait-il, en amassant toutes ces richesses, je craignais constamment de ne pouvoir les cacher dans un magasin assez solide. Mais maintenant que j'ai pu, par l'aumône, les déposer dans le champ du bonheur, je les regarde comme conservées à jamais !'

« L'exaltation mystique une fois tombée, il fallut bien redescendre sur terre. Le biographe de Hiuan-tsang nous dit lui-même que les dix-huit rois vassaux 'recueillirent de nouveau des choses précieuses et de grandes sommes d'argent parmi les peuples de leurs états, rachetèrent le riche collier, l'escarboucle de la coiffure, les vêtements royaux donnés en aumônes par le roi Harṣa, les

rapportèrent et les lui offrirent'. Le même cycle se reproduisit plusieurs fois. » [1]

Les vives couleurs dont M. GROUSSET peint la scène ne doivent cependant pas nous faire oublier que ce « délire de charité » était traditionnel et bien réglementé. Harṣa procédait à cette cérémonie tous les cinq ans, « à l'exemple de ses ancêtres » [2], elle était célébrée par d'autres rois bouddhistes, dans les mêmes formes [3], et s'il est incontestable que le trésor royal devait être mis abondamment à contribution, l'artifice du rachat par les rois vassaux (à des prix qui ont chance d'avoir été tout conventionnels) ramenait en partie l'opération à un prélèvement d'impôt au bénifice du clergé [4]. La tradition fait remonter à Açoka ces distributions quinquennales [5] qu'on appelait *pañcavarṣa*. Il est visible qu'elles sont en partie inspirées de la légende de Viçvantara : parvenu à son avant-dernière naissance et la Bodhi lui étant promise pour la dernière, sous le nom de Siddhārtha, le Bodhisattva fut le prince royal Viçvantara (en pāli Vessantara) ; ses trésors, son éléphant, son char, ses enfants, sa femme, rien ne lui fut trop coûteux à donner. Ses prodigieuses aumônes couronnaient en effet la carrière immémoriale de Çākyamuni, toute faite de vertus qui allaient en croissant d'existence en existence, et c'est cette ultime existence qu'il devait invoquer, à l'heure du conflit avec Māra, sous l'arbre de l'Illumination. Attribuées légendairement à un prince royal, ces aumônes convenaient à merveille, comme thème des charités royales : historiquement, c'est à Açoka, bien plutôt qu'à Viçvantara, que M. GROUSSET aurait eu profit à comparer Harṣa.

« Dans l'Açokāvadāna, écrit M. PRZYLUSKI, le grand roi, avant de faire des offrandes à l'arbre de la Bodhi, convoque les religieux de toute la terre à une assemblée du pañcavarṣa. Il monte sur la terrasse de son palais et se tournant vers les quatre points de l'horizon, il s'écrie : 'Que les Çrāvaka du bienheureux Buddha veuillent bien venir par bienveillance pour moi !' Trois cent mille religieux répondent à cet appel. Piṇḍola paraît le dernier. Alors le roi donne à l'assemblée ses femmes, ses ministres, son fils Kunāla et sa personne même, se réservant toutefois son trésor. Et il racheta tous ces biens pour 400.000 (pièces d'or). » [6] Dans les chroniques cinghalaises, le récit est plus compliqué ; un trait intéressant en est l'insistance sur le don qu'Açoka fait à l'As-

---

[1] R. GROUSSET, *Sur les traces du Buddha*, Paris, 1929, p. 205-07. Harṣa n'était nullement un bouddhiste sectaire et l'on voit, lors de ses grandes libéralités, le dieu-soleil et Çiva aux côtés du Buddha : bon exemple de ces juxtapositions de rituels qui amorçaient un syncrétisme. Cf. R. MOOKERJI, *Harsha*, London, 1925, p. 144 sq.

[2] HIUAN-TSANG, *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 280 ; BEAL, I, p. 233.

[3] JULIEN, I, p. 39 ; BEAL, I, p. 52, etc.

[4] Cf. *BEFEO.*, XXIX, p. 433.

[5] JULIEN, I, p. 6, n. 3.

[6] J. PRZYLUSKI, *Lég. de l'emp. Açoka*, p. 116 (cf. p. 269 et l'index, s. v. pañcavarṣa); *Divyāvadāna*, p. 429 ; BURNOUF, *Introduction*, p. 426.

semblée de son fils Mahinda et de sa fille Saṃghamittā [1], qui entrent en religion. Transposition de l'épisode fameux du don de ses deux enfants, fille et garçon, par l'héroïque Viçvantara.

Le cérémonial (qu'il remonte ou non à Açoka lui-même) était bien fixé du temps de Harṣa. Voici par exemple ce qu'on apprit à Hiuan-tsang lors de son passage à Bāmiyan : « Chaque fois que le roi [de Bāmiyan] convoque la grande assemblée de la Délivrance (*mokṣa mahāpariṣad*), il sacrifie tout, depuis sa femme et ses enfants jusqu'aux richesses du royaume. Quand le trésor public est épuisé, il se donne lui-même en aumône. Alors les magistrats vont trouver les religieux et le rachètent. Ces soins pieux sont la principale occupation du roi. » [2] Hiuan-tsang omet d'indiquer que Harṣa ait aussi donné sa personne au Buddha à travers l'Eglise. Il semblerait que ce couronnement des charités royales eût dû aller de soi, étant constamment attesté dans tous les autres exemples connus de la pratique. Il faut donc se demander si ce don et ce rachat ne se seraient pas effectués sous quelque espèce secrète : car il serait aussi surprenant que Harṣa n'eût pas accompli un rite essentiel, que de voir Hiuan-tsang négliger de le rapporter. Tout le chapitre qu'il consacre au pañcavarṣa ne tend qu'à glorifier le roi de Kanauj. Aurait-il oublié son plus haut fait ?

Mais justement, c'est une règle générale de la magie que la taille, comme le nom, ou bien le poids, ou bien les cheveux d'un homme équivalent à sa personne. En donnant dans une circonstance mémorable sa taille à une statue du Buddha, Harṣa s'est peut-être donné au Buddha. Le « don d'un poids égal » à celui de la personne du donateur (*tulādāna*), ce qui est donné (grain, monnaie, matière précieuse pour une statue) étant un véritable substitut de cette personne, est bien connu dans l'Inde, à toutes les époques [3]. Il est intéressant d'observer que le don personnel, sous forme de statue substituée, se retrouve dans la Grèce ancienne, et, semble-t-il, sur un substrat égéen. Or, là aussi, il est venu à la suite de substitutions plus rudimentaires. « Une des offrandes les plus anciennes, notent MM. Gernet et Boulanger, est l'offrande des cheveux : la personnalité même du consacrant adhère ici à l'objet de la consécration — et c'est pourquoi cette offrande peut être considérée, à l'occasion, comme un substitut ou comme un rachat. De même l'individu se consacre ou est consacré par la statue qui le représente et qui peut être de son poids à lui — notamment si la consécration sert de peine religieuse. » [4] C'est bien de ce don symbolique

---

(1) *Lég. de l'emp. Açoka*, p. 117. *Dīpavaṃsa*, VII, 19.

(2) *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 38.

(3) *Tulā-dāna* don « à la balance » = *puruṣa-dāna* don de la personne, note Monier-Williams, s. v. — Cf. *Cūḷavaṃsa*, I, p. 160, 181, etc. Fryer, *A New Account of East India and Persia*, ed. Crooke, Hakluyt Soc., 1909, I, p. 206 ; III, p. 194 ; Harvey, *Hist. of Burma*, p. 328 ; A. H. Longhurst, *The Tulāpuruṣadāna monument at Hampi*. ASI. AR., 1912-13, p. 142-144 et pl. LXXXIV, etc.

(4) L. Gernet — A. Boulanger, *Le Génie Grec dans la Religion* (Evol. de l'Humanité, 1ère sect., XI), Paris, 1932, p. 223.

du sacrifiant, d'abord réalisé dans des rites aniconiques, que MM. Gernet et Boulanger tendraient à faire dériver les représentations elles-mêmes. «L'image et particulièrement la statue cultuelle, c'est un *agalma*. Elle n'existe pas depuis une date très ancienne, puisque Homère, qui ne connaît pas le mot dans ce sens, prétend ignorer, le plus souvent, la chose. Au sens premier, et qui n'est pas tout à fait oublié, *agalma* désigne un objet précieux, à la fois parure et objet de don. Objet votif par là-même — et qui garde dans cet emploi les qualités essentielles du don: l'image du dieu, depuis que les Hellènes en ont fait une forme de l'offrande, a pour but d'honorer la divinité et pour effet d'exalter la personne du dédicant: pareille consécration ne diffère pas radicalement, quant à l'esprit, de celle du dédicant lui-même par sa propre statue — il arrive que nous nous y trompions ; et c'est une espèce de piété qui a singulièrement contribué à humaniser la représentation du divin» (1). Il est frappant de comparer ces anciennes conceptions méditerranéennes à celles dont témoigne la dédicace au Buddha, par Harṣa, d'une statue de sa propre taille.

Nous sommes d'autant mieux en droit d'appliquer cette interprétation dans le cas du roi bouddhiste, que les rituels brâhmaniques, dont l'influence sur le bouddhisme est un point qui ne cessera de s'affermir, la contenaient en puissance: le constructeur de l'autel du feu, en même temps qu'il incorpore sa taille dans l'édifice, procède en effet, on le sait, à un véritable sacrifice de sa personne. Prajāpati, dont le sacrifice cosmique est pris pour modèle par le sacrifiant humain, est le sacrifice. « Mais le sacrifice, dit M. Keith, n'est pas seulement Prajāpati: comme il est le premier sacrificateur, il est aussi la première victime qui doit être offerte. Il s'est donné en personne aux dieux, et il a créé une réplique de lui-même, qui est le sacrifice, pour racheter [par cette substitution] sa vie aux dieux. » (2) C'est ce qu'enseigne expressément le *Çatapatha brāhmaṇa* : «Prajāpati donna sa personne aux dieux ; en vérité, le sacrifice leur appartenait, car le sacrifice est la nourriture des dieux. Quand il eut donné aux dieux sa personne, il émit alors de lui une image de sa personne, et ce fut le sacrifice... Par le sacrifice, il racheta des dieux sa personne. Et quand on entreprend une cérémonie, tout comme Prajāpati a donné sa personne aux dieux, de même, exactement, on donne sa personne aux dieux. Et quand on étend le sacrifice, par le sacrifice on rachète des dieux sa personne, tout comme Prajāpati a racheté la sienne.» (3) Voilà bien dans cet autre domaine le sacrifice aniconique placé par MM. Gernet et Boulanger au delà de l'iconographie sacrificielle. Mais le fait est bien plus net et plus étoffé dans la documentation indienne : c'est du sacrifice ancien, qu'il est dit dans les premiers chapitres du *Çatapatha brāhmaṇa* : « Le sacrifice, c'est l'homme. Le sacrifice est l'homme, car c'est l'homme qui

(1) *Ibid.*, p. 238.
(2) RPhVU., II, p. 455, cf. p. 459 pour l'application humaine.
(3) *Çat. br.*, XI, 1, 8, 2-5, trad. S. Lévi dans *Rit. du sacr.*, p. 130.

l'offre ; et chaque fois qu'il est offert, le sacrifice a la taille de l'homme. Ainsi le sacrifice est l'homme.» (1) La construction de l'autel du feu, qui ne remonte sans doute pas au brâhmanisme le plus archaïque, marque une étape vers la matérialisation de ce don symbolique. L'autel, avec ses mesures prises sur le sacrifiant, avec les identifications (souffles = orients = dieux, etc.) qu'on introduit entre lui et le corps du sacrifiant, l'autel, qui est le sacrifiant, et qui est Prajāpati, représente-t-il autre chose qu'une statue informe, une personne rituelle, ce que nous avons nommé un corps substitué ? Le sacrifiant du *Çatapatha* devenait Prajāpati dans un autel fait avec sa taille comme unité de mesure, et cette incarnation structurale antérieure à l'iconographie marquait déjà le don et le rachat de sa personne.

En allait-il autrement de Harṣa, avec sa statue du Buddha faite à sa taille? Le rituel qu'il appliquait exigeait justement le don et le rachat de sa personne: Açoka, le roi de Bāmiyan, d'autres encore avaient ainsi couronné les dons les plus généreux. Trésors, vêtements, parures, Harṣa avait à son tour tout donné ; pourquoi se serait-il réservé lui-même ? Peut-être, en y regardant bien, était-ce pour une aumône plus efficace. Ses vassaux devant racheter tous ses autres dons, — ceux du pañcavarṣa décrit par HIUAN-TSANG, — le mérite en était partagé. Au contraire, fondre une statue d'or du Buddha à sa propre mesure, c'était réellement faire don de soi. La statue d'or du Buddha qu'il allait remettre par la suite aux religieux du couvent de Nālanda, ne devait-elle pas lui servir de substitut, à ses propres frais, et sans que des étrangers intervinssent pour le frustrer d'une partie du mérite (2)? Nous sommes là assez

(1) *Çat. br.*, I, 3, 2, 1 ; *ibid.*, p. 77.

(2) « Après que l'assemblée se fut séparée, le roi fit déposer, dans le couvent de Nālanda la statue d'or du Buddha qu'il avait fait fondre, et une grande quantité de vêtements et de monnaies précieuses... » S. JULIEN, *Histoire de la Vie de Hiouen-thsang..*, par HOEÏ-LI et YEN-THSONG, Paris, 1853, p. 251.

Y a-t-il eu une statue ou deux statues ? La traduction que JULIEN a donnée du passage correspondant des *Mémoires* porterait à croire, à première vue, qu'il y en avait deux. « Le roi (Çīlāditya) avait construit d'avance, au Sud [BEAL : Ouest] du Gange, un immense *Kia-lan* (*Saṅghārāma*, monastère). A l'Est du Saṅghārāma, il avait élevé une tour, richement décorée, haute d'environ cent pieds. Au milieu il y avait une statue d'or du Buddha de la même taille que le roi. Au midi de la tour il avait dressé un autel construit avec des matières précieuses, pour y baigner la statue du Buddha... » *Mémoires*, JULIEN, I, p. 257 ; cf. BEAL, I, p. 218. Le roi avait aussi fait construire un palais pour lui-même. Chaque jour en grande pompe il conduisait de là au monastère « une statue d'or, creuse au milieu et relevée en bosse qui était haute d'environ trois pieds ». Il la baignait sur l'autel et la portait lui-même « au haut de la tour occidentale ». Si l'on admet que la statue à la taille du roi et la statue de trois pieds sont distinctes, la seconde sera un *utsavavigraha*, ou une statue processionnelle, doublant l'image immobile (*acala*) : c'est un dispositif commun dans les cultes brâhmaniques, et il ne serait pas impossible de l'admettre à la cour de Harṣa, où visiblement les rituels sont mélangés. Mais cette interprétation rencontre quelques difficultés. Tout d'abord, on a le sentiment que l'autel pour le bain de la statue,

loin d'une apothéose pure et simple. Mais peut-être dans bien des cas l'apothéose bouddhique, à la lumière des indications qui précèdent, apparaîtra-t-elle comme un don de la personne des princes divinisés au Buddha ou à la divinité dont ils prennent les traits, plutôt que comme une déification proprement dite.

Du plus ancien Brāhmaṇa aux innovations de l'agnicayana le mouvement de la pensée indienne atteste certainement la gestation d'une représentation cultuelle de la personne humaine, déjà symboliquement figurée dans le cas de

---

mentionné immédiatement après la première statue, celle qui est de la taille du roi et qui est dans la tour, lui est destiné (中有金佛像量等王身臺南起寶壇爲浴佛像之處). Cependant, c'est la statue de trois pieds qui y sera honorée et l'on ne parlera plus de la statue de la taille du roi. Mais si nous nous reportons à la *Vie*, nous y trouvons tout autre chose. « Le roi avait ordonné d'avance de construire, sur la place de l'assemblée, deux vastes bâtiments couverts de chaume pour y placer la statue du Buddha et y recevoir la multitude des religieux. Lorsqu'on fut arrivé, ces deux palais se trouvèrent achevés en même temps... » (*Vie*, p. 243.) Le roi fait fondre une statue du Buddha, en or, et la transporte solennellement au lieu de l'assemblée. « Lorsqu'on fut arrivé à la porte de l'enceinte, il ordonna à tout le monde de mettre pied à terre, de porter la statue du Buddha dans le palais qui lui était destiné, et de la placer sur un trône précieux. » (*Ibid.*, p. 244.) Cette description s'accorde parfaitement avec la disposition des lieux : un palais a été préparé pour la statue et on l'y amène. Il n'y a pas d'autre image. On la baignera sur l'autel qui l'attend et on la transportera au haut de la tour 臺 faite à son intention. Tout ceci cadrerait avec la relation des *Mémoires*, n'était que ceux-ci commencent par parler d'une autre statue (qui ne jouera plus aucun rôle) installée d'avance dans la tour. Cette autre statue, si étroitement liée à Harṣa, quand aurait-elle été consacrée ? En son absence ? Ou, si c'est en sa présence, sans aucun faste ? On serait porté à croire que c'est déjà à la statue mobile que HIUAN-TSANG pense quand il décrit l'organisation des lieux. Le roi devant apporter et remporter cette statue mobile plusieurs jours de suite, et cette image devant toute la journée être placée dans la tour qui lui était affectée (une seule tour est mentionnée dans les *Mémoires*, il est vrai qu'elle est à l'Est du monastère et que la tour de la statue mobile est dite « de l'Ouest ». Mais cette désignation n'est visiblement pas relative au monastère : c'est par rapport au palais du roi, sis au N.-E. et dont part la procession, que la tour est dite *occidentale*[1], il était naturel de s'exprimer ainsi. Le seul obstacle demeure que la première allusion est à une statue de la taille de Harṣa, la seconde à une image haute de trois pieds. Mais peut-être la difficulté est-elle plus apparente que réelle. HIUAN-TSANG ne dit pas que la statue était « haute comme le roi », mais « de dimensions égales au corps du roi » (量等王身); il est admissible qu'il ait en vue le même objet, quand il relate que la statue mobile avait « trois pieds de haut, ou à peu près » (高餘三尺) : il suffit que ce Buddha ait été assis. La *Vie* ne parle-t-elle pas d'un trône précieux sur lequel on l'avait placé ? La statue étant creuse, il n'est d'autre part nullement invraisemblable que le roi ait pu la déplacer.

Quoi qu'il en soit, que la statue honorée sur l'autel et dans la tour ait été celle même que Harṣa avait faite à sa taille, ou que ç'ait été une sorte d'émanation processionnelle de celle-ci, le don final de l'objet de ce culte aux moines de Nālanda ferme par un don ou un rachat un cycle rituel ouvert, avec la fonte de la statue, par l'offrande magique au Buddha de la personne du roi, représentée par ses mensurations.

l'autel du feu. Cette pensée tenait comme en suspens une réalisation artistique. Si l'intervention du génie grec a été suivie de conséquences si immédiates et si profondes, c'est que l'Inde, depuis un temps appréciable, se préparait à faire dans cette voie le pas décisif. Sans même parler du culte ancien des dieux locaux, dont les images ont été si brillamment restituées par M. Coomaraswamy comme les prototypes des buddha de facture indienne, la spéculation rituelle, comme dans la Grèce ancienne, se portait toute vers une iconographie sacrificielle. Des nombres, des symétries de « souffles » et d'orients, des équivalences de poids et de taille — autant de substituts magiques de la personne humaine — annonçaient le substitut esthétiquement plus parfait qu'est une statue consacrée. Et si nous voyons, jusque dans le bouddhisme du VIIe siècle, l'image participer encore à la fois de la personne du dédicant et du dieu, est-ce un paradoxe de prétendre que c'est bien sans doute parce que l'Inde s'était habituée, dès le Brāhmaṇa, à voir le sacrifiant fusionner avec Prajāpati dans l'œuvre rituelle ? La voie était tracée d'avance.

Chapitre VI.

Nirmāṇakāya = corps d'artifice.

Ces observations nous semblent jeter une lumière inattendue sur la formation de la théorie mahâyâniste des Trois Corps du Buddha.

Prajāpati est, en soi, un dieu sans nom et sans forme. Mais il renonce cependant à cette définition, c'est-à-dire à lui-même, en se dispersant dans la création. Dispersé, il n'est, pour l'homme, guère plus accessible que sous l'aspect de l'incréé. Amorçant les spéculations de l'Upaniṣad sur le *brahman* universel atteint par l'*ātman* interne, le Brāhmaṇa élabore donc un programme par lequel le sacrifiant se composera une personne rituelle dont les éléments bien définis et disposés selon une loi générique reconstitueront Prajāpati. Celui-ci, sous cet aspect symbolique et religieux, sera comme une projection synthétique des parties dont le fidèle se compose, et qui sont la réplique des parties de l'univers. Somme toute, le rite aura rendu Prajāpati présent dans l'homme (aussi bien qu'on peut dire, à l'inverse, qu'il a envoyé l'homme dans Prajāpati). Le Buddha, en soi, c'est-à-dire dans son dharmakāya, est, lui aussi, sans forme et sans désignation. D'autre part, lui aussi sous-tend toutes choses. Et comme Prajāpati en son mode absolu, il est cependant sans accès immédiat pour nous. Dans cette théorie, la perception humaine du Buddha ne pourra donc être que celle d'un corps d'artifice, ou *nirmāṇakāya*.

Mais qu'est-ce que ce corps « fabriqué », et qui est-ce qui l'a fabriqué ? M. Sylvain Lévi traduit « corps de métamorphose », ce qui correspond surtout à la traduction chinoise 化身, laquelle a exactement ce sens. Les buddha et les

bodhisattva touchant au terme de leur carrière (1) ont le pouvoir de prendre toutes les formes susceptibles de mener au salut les créatures à qui ils se présenteront sous ces aspects variés. Ce sont donc les buddha et les bodhisattva, en quelque manière, qui « fabriquent » ces corps. En un sens limité, un tel pouvoir se particularise dans chacun d'eux et le *Lotus* nous parlera des corps de yakṣa ou de buddha revêtus par Avalokiteçvara. Mais une analyse plus poussée dissout cette première position de la question. Comme le dit bien M. Sylvain Lévi, « au fond, toutes ces distinctions ne sont que le jeu de l'illusion par quoi l'imagination différenciée trouble la paix originelle de la pensée. Il n'y a ni unité, ni pluralité des Bouddhas ; il n'y a que l'illumination elle-même occupée à une fonction unique, uniforme et constante » (2) — qui est d'amener progressivement toutes les créatures à elle.

Comment se fait-il donc que l'on conçoive plusieurs buddha, d'innombrables buddha ? Radicalement, cette multiplicité ne peut venir d'eux, puisqu'en leur nature fondamentale ils sont l'Unique. C'est donc l'imagination différenciée, autrement dit celle des créatures différenciées, qui les différencie. Par rapport à eux-mêmes, ils ne sont pas plusieurs ; c'est par rapport aux créatures qu'ils se séparent et font nombre. Leur division tiendra par conséquent à la nature des créatures, non à leur nature propre. Dans le nirmāṇakāya d'un Buddha, il y a ainsi, groupés devant nous, des éléments qui ne sont pas homogènes. Ce sont au premier abord des apparences ou des qualités perceptibles par nos sens, soit qu'en elles-mêmes elles appartiennent réellement au Corps du Buddha (comme le croyait la bouddhologie ancienne et réaliste) soit qu'elles soient simplement localisées à l'endroit où il se montre à nos yeux, sans posséder réellement ces qualités (c'est l'idéalisme mahâyâniste). Mais ce même corps présente aussi un pouvoir transcendant et dont divers miracles peuvent témoigner (éclairement cosmique, etc.) et ceci prouve que le Buddha n'est pas seulement l'agrégat des perceptions que les créatures ont de sa personne. Par le bas, les buddha sont en relation directe avec leurs auditeurs : à ce niveau est la différenciation ; par exemple la communauté où vivait Çākyamuni n'avait pas devant elle Dīpaṃkara ou Vipaçvin. Mais par le haut, là où nous ne les suivons plus, ils tendent au contraire à se rejoindre tous et à se fondre dans la transcendance qui leur est commune. C'est là leur part propre, et c'est la présence plus ou moins voilée de cet élément dans tout nirmāṇakāya qui permet de dire que celui-ci est l'hypostase d'un Buddha transcendant, ou mieux, ainsi que M. Sylvain Lévi nous l'indiquait, de l'Illumination elle-même, partout à l'œuvre à travers les buddha.

---

(1) S. Lévi, *Sūtrālaṃkāra*, II, p. 23; dans le *Lotus*, on sait que la puissance d'assumer, « métamorphiquement » même un corps de Buddha est assignée aux bodhisattva transcendants, e. g. Gadgadasvara ou Avalokiteçvara.

(2) *Sūtrālaṃkāra*, II, p 24-25.

En ce sens les corps factices sont le produit de la Bodhi. Mais si c'est des créatures que part la différenciation, cause productrice de la séparation des nirmāṇakāya, ne sont-ils pas aussi, dans un autre sens, produits par ces créatures ? C'est ici qu'il convient de ne pas perdre de vue la donnée qui a trouvé place jusque dans le pāli, à savoir que le Buddha se montre à chacune des classes d'êtres sous leur propre figure, brâhmane chez les brâhmanes, dieu chez les dieux, etc. Nous savons que ces êtres se définissent, à leurs différents niveaux, par une certaine combinaison d'éléments physiques et mentaux, le nombre de leurs sens et de leurs composantes grossières diminuant à mesure qu'on s'élève de cette terre aux cieux les plus abstraits. Conformément à la règle selon laquelle l'intérieur copie l'extérieur, et réciproquement (les Grecs diront de même : si l'œil n'avait pris la forme du soleil, il n'aurait pas vu le soleil), ces êtres ne peuvent former que des perceptions à la mesure de leur nature, qui elle-même, pour le bouddhisme, est définie par ces perceptions. Quand un homme voit un buddha sous l'apparence humaine en même temps qu'un dieu le voit dieu, si l'on se rappelle que cette différenciation, comme telle, ne tient pas à l'essence du Buddha, comment échapper à la conclusion que le dieu et l'homme projettent respectivement leur propre nature dans la personne qu'ils contemplent? Le corps factice naîtrait donc d'une espèce de collaboration. Le support, c'est-à-dire l'agrégat d'éléments ou d'apparences d'ordre vulgaire qui localise le Buddha ainsi apparu, est fourni par nous, ou du moins ne se pose que relativement à nous, comme un reflet de nous-mêmes. Par contre, nous n'avons aucune initiative dans ce que l'apparition contient de transcendant : la portion de vérité supérieure qu'elle convoie vers nous (ou qu'elle réveille en nous par un effet d'induction mystique) sort de la nature secrète et uniforme commune à tous les buddha. Tout au plus dort-elle en nous. Ce contact tendra à la faire s'y réaliser. En dernier ressort, l'initiative appartient donc à la Loi ultime, qui aimante vers elle les créatures en prenant comme relais de son action tous les corps de Buddha, restés un en elle, mais que définissent discriminativement les apparentes positions des êtres particuliers par rapport à elle [1]. Aussi une excellente traduction chinoise de cette idée donne-t-elle : 應身 « corps de correspondance ». Ce n'est pas un autre corps que le nirmāṇakāya, ce n'est pas même une autre qualification de celui-ci : pour un tel corps, il y a identité entre « être factice » et « être posé par correspondance avec les créatures », car c'est cette correspondance qui le « fait ». La formule complète se trouve dans la version chinoise du *Mahāparinirvāṇa sūtra* : « Corps factice [établi] relativement [aux créatures] par [l'habileté du Buddha dans] l'emploi des Moyens » 方便應化 [2]. Nous retrouvons là cette habileté

---

[1] Il est clair que ces conceptions côtoient un pluralisme : mais celui-ci n'est que d'apparence : l'unité par sa réalisation finale supprimera ces positions, lesquelles ne sont qu'une nécessité logique temporaire dans son processus dialectique.

[2] *Hōbōgirin*, I, s. v. BUSSHIN 佛身, buddhakāya, p. 178[a].

dans l'emploi des moyens (*upāyakauçalya*) que le *Lotus de la Bonne Loi* attribue au Buddha unique, et qui le fait se multiplier en toutes sortes de corps, doués des apparences et des qualités propres à réaliser le salut des créatures auxquelles chacun s'adresse.

Deux éléments se combinent ainsi dans les buddha humains que nous différencions les uns des autres : leur nature supérieure, unique, sans nom et sans forme spécifiques, et les éléments de notre propre nature, que nous projetons en eux, avec ce résultat de les douer d'un corps ressemblant au nôtre, bien qu'un pouvoir transcendant perce de toutes parts cette humaine enveloppe. Le Buddha de Harṣa illustre admirablement cette théorie : on ne saurait mieux montrer la projection dans l'apparence du Maître de la personne du fidèle, qu'en donnant au premier la taille du second, ce qui, magiquement, équivaut à fondre l'homme tout entier dans l'objet de sa vénération. Cette conception n'est pas un fait erratique ; elle se fonde, remarquons-le, non seulement sur la théorie générale de la perception, mais aussi, dans une certaine mesure, sur une loi de la bouddhologie qu'admettent toutes les écoles : les buddha ont une taille proportionnée à celle des hommes de leur époque ; Gautama était grand, par rapport à nous, petit à côté de Maitreya, qui viendra au temps du nouvel Age d'or, quand la terre sera peuplée de géants : il sera à leur mesure [1]. Ce mythe et la pratique iconographique observée chez Harṣa, comme aussi tout le dogme mahâyâniste du nirmāṇa-

[1] La tradition voulant que le Buddha prenne l'apparence exacte de ses auditeurs (qui est au fond de ces données diverses), impliquerait qu'il eût aussi leur taille. Cependant, à date assez ancienne, il est déjà devenu canonique de faire Çākyamuni exactement deux fois plus haut que ne sont censés l'avoir été les hommes de son temps. « Quand il parut en ce monde, la hauteur des hommes, laquelle va toujours en diminuant, était de huit pieds. » Il en aurait donc eu seize (AGB., II, 1, p. 341 sq.). Il est évident que ce n'est là qu'un développement secondaire : il a fallu un certain recul pour s'imaginer que du temps de Çākyamuni les hommes avaient près de trois mètres de haut. Même s'il est vrai qu'on s'est contenté d'abord de donner au Maître le double d'une taille admissible (soit 3m10 ou 3m78, *ibid.*, p. 342, n. 1), cette conception est une trace de remaniement. Il n'est pas impossible d'en apercevoir l'origine. Hiuan-tsang parle d'un brâhmane qui, voulant mesurer la hauteur du Buddha avec un bambou de seize pieds, n'y put réussir, le Buddha ayant grandi indéfiniment à mesure que s'élevait la toise (AGB., I, p. 523). Le *Divyāvadāna* relate de son côté l'histoire du brâhmane Indra, lequel, fier de sa personne et de sa stature, n'imaginait pas que Çākyamuni pût le dépasser. « Il voulut dévisager le Buddha, et cependant, il ne vit plus sa tête. Il monta sur un endroit plus élevé. Alors Bhagavat dit au brâhmane Indra : 'C'est assez te donner de peine, brâhmane ; quand bien même tu serais monté au sommet du Sumeru pour dévisager le Tathāgata, en dépit de tant de peine, tu ne verrais pas sa tête ; n'est-il pas venu à tes oreilles que des Buddha bienheureux le monde entier, jusqu'aux dieux et aux asura, ne saurait apercevoir la tête (i.e. les dévisager face à face, à hauteur d'eux) ?' » (ed. Cowell-Neil, p. 75 ; jeu de mot sur le sommet litt. « la tête » du Sumeru : *sumerumūrdhānam apy abhiruhya* et « la tête » du Buddha : *tathāgatasya mūrdhānaṃ... na ca drakṣyasi*). Māra

kāya, partent apparemment d'une même conception, celle de la correspondance du « dedans » et du « dehors » : réplique bouddhique des théories brâhmaniques relatives au puruṣa interne et externe, parallèlement développées dans l'Upaniṣad en spéculations sur le *brahman* et l'*ātman*.

---

de même ne voit pas la tête de Çākyamuni, quand celui-ci est assis en méditation, et une gāthā du *Lalitavistara* déclare, en célébrant le Bodhisattva :

« Puisqu'il est impossible aux dieux de voir sa tête, même à ceux qui se tiennent au sommet du monde (*bhavāgra*).

« Assurément il atteindra l'omniscience, et sans que personne la lui ait indiquée » (LEFMANN, I, p. 316 ; cf. FOUCAUX, I, p. 270). Ces références permettent de concevoir sommairement la genèse de la doctrine : le Buddha est d'abord, en apparence, de même taille que ses auditeurs, et c'est seulement quand ils tentent de prendre sa mesure qu'ils s'aperçoivent de la différence. En effet, avoir la mesure d'un être, c'est, en valeurs magiques, en posséder l'essence en son pouvoir. Or on ne domine pas le Buddha. C'est par un simple jeu de notre perception que nous lui attribuons en gros une taille comparable à la nôtre. Sa vraie nature est pour nous, et même pour les dieux, hors de portée. C'est la forme ancienne de l'idée, telle que la donne encore le *Divyāvadāna*. Au VIIe siècle, HIUAN-TSANG note un état des croyances beaucoup plus complexe. Plusieurs éléments y sont rassemblés : 1° la croyance à des variations cycliques de la taille humaine, qui n'était pas nécessairement liée à l'idée que le Buddha fût plus grand qu'il ne paraissait ; celle-ci, ses antécédents sont clairs : si la tête du Buddha s'élève plus haut que tous les dieux, plus haut que le sommet du monde (*bhavāgra*), c'est bien sans doute à l'imitation du Puruṣa védique dont le corps ayant recouvert le monde de toutes parts, le dépasse encore de dix doigts : *áty atiṣṭhad daçāñgulám* (*ṚV.*, x, 90, 1) ; 2° la tradition que la taille du Buddha était le double de la taille humaine ; 3° la vieille notion, rajeunie en cette formule, qu'une pareille mesure n'est pas encore la mesure véritable de sa personne, mesure que nul au monde ne saurait prendre. Il est assez apparent que ces variations s'établissent entre deux points fixes, à savoir, en premier lieu, que le Buddha est plus qu'il ne paraît, et en second lieu qu'il règle son apparence (dès lors toute conventionnelle) sur celle des hommes : soit qu'il adopte leur taille, soit une taille double (ce qui aura été une première traduction de sa supériorité, qui n'aura pas paru suffisante — ainsi que l'établit l'histoire relatée par HIUAN-TSANG où cette taille elle-même n'est pas le dernier mot du Buddha). Dans les deux cas, l'apparence (et l'apparence seule) du Buddha est conditionnée directement par celle de ceux qui l'ont devant eux. Si l'on admet l'historicité de Çākyamuni (et c'est la solution la plus raisonnable), le point de départ de la réflexion sur la taille du Buddha aura été la première conception de son caractère surhumain. Tant qu'on ne l'a pas cru autre que ce que ses contemporains ont vu de lui, on n'avait aucun motif de bâtir une mystique sur les dimensions de sa personne. Au contraire, sitôt le Buddha, « refait » sur le modèle du Puruṣa védique, son apparence n'était plus qu'idéalité posée par rapport à la personne de ses auditeurs : d'où l'égalité d'aspect, assumée par lui chaque fois qu'il pénétrait dans une assemblée soit de brâhmanes, soit de dieux, etc. C'est à ce niveau, où le Petit Véhicule ne se sépare pas encore nettement du Grand, que la notion du Buddha a dû commencer à se plier aux conditions d'une perception idéale ; avant qu'on n'eût établi un véritable docétisme, préludant à la bouddhologie compliquée du Mahāyāna, et que toutes les écoles n'ont pas reconnu, le bouddhisme a généralement admis un Buddha *lokottara* (mais non pas encore au sens spécial et métaphysique pris plus tard par ce mot en tant qu'il a caractérisé une doctrine schismatique). Corrélativement, pour

Chapitre VII.

Saṃbhogakāya = corps communiel.

Au-dessus de ce corps factice, le *Lotus de la Bonne Loi* place-t-il, comme Asaṅga, un Corps glorieux, qui jouerait le rôle d'un intermédiaire entre le Corps suprême de la Loi et les buddha différenciés en « vies » distinctes ? L'interprétation de Kern ne permettrait pas de le croire : si le Buddha prédicateur est un Ādibuddha avant la lettre, il est lui-même le corps absolu dont tout procède, et il n'y a que deux étages de la réalité. On sait que telle est apparemment la position de l'école de Nāgārjuna, sans référence cependant à l'Ādibuddha, lorsqu'elle place la multiplicité des buddha factices au-dessous d'un unique dharmakāya : « Deux sortes de Buddha, l'un au corps né de l'Essencité [ou du Plan d'Essence], l'autre qui se manifeste par Métamorphose selon la capacité des Êtres; c'est du premier qu'il est dit 'ne fût-ce qu'en entendant son nom, on atteint le salut' et du second 'quoiqu'il réside avec les Buddha, il arrive qu'il tombe en Enfer à cause des Facteurs de ses Actes'. Le Buddha au corps d'Essencité [ou de Plan d'Essence] assure le salut en toute chose, la réalisation de tous les vœux; car pendant d'infinies Périodes il a accumulé les Mérites de toutes les bonnes Racines, son Omniscience est parfaite... De chacun des pores de ses poils sortent sans cesse d'innombrables et infinis Buddha qui sont tous égaux entre eux, et de ces Buddha Métamorphiques en émanent d'autres encore, qui sauvent les êtres selon les correspondances » (1). L'irradiation des corps factices autour du Corps de la Loi évoque nécessairement la doctrine émanationiste du *Lotus de la Bonne Loi*, où tous les Tathāgata révélés dans l'espace sont des images nées du Corps du Buddha central (*ātmabhāvanirmitās Tathāgatavigrahāḥ*). Dharmakāya et nirmāṇakāya, ces deux termes épuisent-ils cependant la bouddhologie du *Lotus* et celle de Nāgārjuna ? Il nous semble au contraire voir se dessiner l'amorce du saṃbhogakāya dans l'une et l'autre de ces deux expressions anciennes de la doctrine mahâyâniste.

Le *Lotus de la Bonne Loi*, qui est un traité apologétique, s'emploie tout entier à démontrer que le Grand Véhicule n'exclut pas le Petit, mais le contient; d'une part il surajoute à l'enseignement enregistré par les hînayânistes

---

se rendre compte à elle-même du contact qui avait pu exister entre le Maître et ceux qui de son vivant l'avaient approché, la religion n'a pu faire mieux et plus simple que de considérer l'idéalité de cette relation sur le modèle de la théorie générale de l'idéalité de la perception, cette subjectivité objectivante inventée par la spéculation brâhmanique en ses réflexions sur le *brahman* et l'*ātman*. La position éthique et religieuse des bouddhistes différera par sa tendance. Mais vocabulaire et structure analytique des concepts lui viennent de là.

(1) *Hōbōgirin*, p. 182a.

une révélation supramondaine, d'autre part, et corrélativement, il s'efforce de laisser à l'enseignement inférieur sa raison d'être, au niveau où il a été délivré. Cet enseignement n'a pas consisté en « mensonges », par lesquels le Buddha aurait abusé ses auditeurs, mais dans un emploi habile des moyens propres à leur faire accomplir les premiers pas sur la voie du salut (*upāya-kauçalya*). Il en résulte que chaque fois que le Buddha du *Lotus* caractérise une doctrine en insistant sur le fait qu'elle « n'est pas mensongère », cette formule est l'indice d'une instruction adaptée à la capacité des auditeurs, affectant par conséquent une valeur relative et n'exprimant pas *de plano* la vérité absolue. Or, voici en quels termes il délivre et commente la révélation de sa personnalité transcendante :

« ... depuis un nombre inconcevable de milliers de Koṭi de Kalpa, ... je ne sors pas d'ici, du sommet du Gṛdhrakūṭa.

« Lors même que les êtres voient et se figurent que cet univers est embrasé, alors même la terre de Buddha qui m'appartient est remplie d'hommes et de Maruts...

« C'est ainsi que ma terre subsiste continuellement, et les autres êtres se figurent qu'elle en est proie à l'incendie ; ils voient cet univers redoutable livré au malheur et rempli de cent espèces de misères.

« Et ils restent pendant de nombreuses Koṭi de Kalpa sans entendre jamais le nom même de Tathāgata ou de loi, sans connaître une assemblée telle que la mienne ; et c'est là la récompense de leurs actions coupables.

« Mais lorsqu'ici, dans le monde des hommes, il vient à naître des êtres doux et bienveillants, à peine sont-ils au monde que grâce à leur vertueuse conduite, ils me voient occupé à expliquer la loi.

« Et je ne leur parle jamais [à ce niveau de l'enseignement exotérique] de cette œuvre sans fin que je continue sans relâche ; c'est pourquoi il y a longtemps que je ne me suis fait voir, et de là vient que je leur dis : les Jina sont difficiles à rencontrer.

« Voilà quelle est la force de ma science, cette force éclatante à laquelle il n'y a pas de terme ; et j'ai atteint à cette longue existence qui est égale à un nombre infini de Kalpa, pour avoir autrefois accompli les devoirs de la vie religieuse.

« O sages ! ne concevez à ce sujet aucun doute ; renoncez absolument à toute espèce d'incertitude : la parole que je prononce est véritable ; non, jamais ma parole n'est mensongère » (1).

Voilà bien le Buddha au dharmakāya de NĀGĀRJUNA, devenu tel pour avoir, pendant d'infinies Périodes, « accumulé les Mérites de toutes les Bonnes Racines » et dont « l'Omniscience est parfaite ». Mais est-ce bien réellement le

(1) « ... *mṛṣā mama naiva kadācid vāg bhavet* », ed., p. 326; BURNOUF, I, p. 197-98; KERN, p. 308-09.

dharmakāya ? C'est sans doute la révélation la plus élevée que nous puissions nous en promettre ; mais encore, est-ce lui, radicalement ? Les nirmāṇakāya sont eux-mêmes une révélation du dharmakāya ; c'est lui qui les soutient et les anime ; mais en eux il se met à la mesure de ses auditeurs, il prend leur aspect, « pareil à eux », comme le veut déjà le *sutta* pāli. Le Buddha transcendant du *Lotus*, et peut-être le dharmakāya au sens que NĀGĀRJUNA donne à ce terme, ne sont-ils pas logés à la même enseigne ? On nous parle d'une accumulation de Mérites, d'une carrière religieuse suivie au préalable dans un passé immémorial. Ces caractères n'ont aucun sens du point de vue de l'Unité suprême. Ils ne peuvent être posés que par rapport à nous. En fait, nous verrons que pour le *Lotus* le dharmakāya authentique ne se définit pas simplement par la personne du Buddha prédicateur, régnant sur le Gṛdhrakūṭa magique. Les stances qu'on vient de lire l'indiquent assez en annonçant que la révélation de cette carrière surnaturelle n'est pas un mensonge, mais une instruction profitable. C'est un *upāya* de qualité supérieure, réservé aux seuls bodhisattva de l'assemblée transcendante. Ce corps merveilleux est donc à leur mesure : c'est le Buddha aux bodhisattva Or, c'est bien là ce qu'on devait nommer le saṃbhogakāya, lequel est commun aux bodhisattva et aux buddha, les seconds l'assumant dans l'assemblée des premiers pour les instruire. On sait qu'il se caractérise iconographiquement par l'imposition de parures, analogues à celles des bodhisattva eux-mêmes, comme le veut le principe fondamental de la correspondance. C'est même ce qui a pu naguère encore amener certains auteurs à confondre des buddha parés avec des bodhisattva, et à parler par exemple d'un Vairocana bodhisattva, quand ils avaient affaire à des statues de Vairocana en son saṃbhogakāya [1]. Ce rappel des principes iconographiques n'est pas inopportun, car le *Lotus* lui-même nous montre les bodhisattva offrant des parures au Buddha de l'assemblée céleste : bien mieux, ce sont leurs propres ornements royaux qu'ils ôtent pour lui en faire hommage [2]. Comme enfin nous aurons à reconnaître que dans le *Lotus* le vrai Corps de la Loi est ailleurs, il n'est pas douteux que le Buddha transcendant qui prêche ce sūtra ne se présente extérieurement à nous, du point de vue de la dogmatique aussi bien que de l'iconographie, sous l'aspect d'un Corps glorieux (*saṃbhogakāya*). On verra par la suite que cette constatation n'empêche pas, bien au contraire, de le mettre en rapport avec le Corps de la Loi. Mais c'est là un point assez difficile, et qui ne se dégagera que peu à peu.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 348 sq.

(2) Don de leurs colliers par Gadgadasvara, et Akṣayamati (par l'intermédiaire d'Avalokiteçvara), BURNOUF, I, p. 256 ; KERN, p. 398, 412. Ces parures sont appelées « le vêtement de la loi » (*dharmācchāda*), et un autre chapitre nous montre qu'elles sont considérées comme l'attribut du Jina, lorsqu'il s'assied sur son siège pour enseigner la Loi, cf. BURNOUF, p. 139 et 143-44 ; KERN, p. 217-218 et 224 ; *BEFEO.*, XXVIII, p. 186 sq.

Le saṃbhogakāya, d'après Asaṅga, s'oppose par sa multiplicité de détermination, au dharmakāya, lequel est unique. Il se différencie en effet dans toutes les Terres de Buddha, selon les corps, les noms, les assemblées, etc. (1), alors que le dharmakāya est nécessairement « uniforme pour tous les Buddha » (2). Nous aurons donc dans les diverses Terres autant de saṃbhogakāya de Buddha, chacun avec son nom et son assemblée propres, et tous cependant fondés sur l'uniforme dharmakāya, qui est leur Fond (*āçraya*) (3) : il leur est inhérent, et c'est à cause de lui qu'ils peuvent se manifester (4). Mais justement, parmi les buddha que le Prédicateur du *Lotus* émet de sa substance (*ātmabhāvanirmita*), ceux qui nous sont donnés comme régnant sur les Terres des dix points de l'espace ressembleraient fort à ces multiples saṃbhogakāya : il est dit d'eux expressément que ces « formes » de Tathāgata « enseignent la loi aux créatures des diverses terres de Buddha, chacune avec son nom distinct » (5). Ce sont d'autre part des buddha glorieux et non de simples nirmāṇakāya. En effet, on nous les montre au milieu de leurs troupes de bodhisattva (6), et nous savons avec quel soin le sūtra oppose le Buddha humain, marchant sur la terre parmi les disciples, et le Buddha surhumain qui se transporte au contraire dans l'espace, au-dessus d'un monde magiquement aplani, emmenant avec lui l'assemblée des bodhisattva. De plus, lors du grand déploiement de Buddha qui précède la révélation suprême (ce déploiement que figurent les grottes et les stèles chinoises), c'est bien sur des terres magiques, d'où les conditions humaines de l'existence sont effacées, que régneront les buddha apparus (7). S'il y a quelque homogénéité entre le bouddhisme du *Saddharmapuṇḍarīka* et celui d'Asaṅga, n'en faudra-t-il pas conclure, contrairement à notre première hypothèse, que le Buddha central est dans le grand sūtra un véritable dharmakāya, dont les saṃbhogakāya procèdent ? On ne le peut cependant, car le texte ne se contente pas de nous

(1) *Sūtrālaṃkāra*, IX, 61, S. Lévi, I, p. 45 ; II, p. 86.

(2) *Ibid.*, IX, 62, *comm.* S. Lévi, I, p. 45 ; II, p. 87. Ce « Corps Essentiel » qui est défini comme le *dharmakāya* est nommé par Asaṅga *svābhāvika* (*svābhāviko dharmakāyaḥ*, IX, 60, *comm.*), c'est-à-dire « corps spontané » autant que « corps essentiel », mot à mot corps relatif à sa propre nature, ou produit par sa propre nature (de *svabhāva*, nature propre) ; les dérivés de la racine *BHŪ* participent ordinairement de son sens de *devenir* plutôt que d'*état statique* ; c'est sans doute le cas ici, où le corps *svābhāvika* fait série avec le corps *nairmāṇika* « de métamorphose » et oppose une production spontanée, relative à sa propre essence, à une production (*nirmāṇa*) tout artificielle ; enfin, dit du Buddha suprême, *svābhāvika* semble ne pouvoir se séparer de l'épithète *svayaṃbhū* « né de lui-même » qui est déjà précisément appliquée dans le *Lotus* au Buddha transcendant, à l'imitation de Brahmā.

(3) IX, 60.

(4) IX, 62.

(5) Burnouf, I, p. 147 ; Kern, p. 231.

(6) Burnouf, I, p. 148 ; Kern, p. 232.

(7) Burnouf, I, p. 149 ; Kern, p. 234.

dire que ce Çākyamuni transcendant a commencé, et qu'il finira (ce qui ne peut s'appliquer au dharmakāya), il nous donne l'histoire de ses commencements : le Çākyamuni du Gṛdhrakūṭa céleste n'est point le Buddha qui s'est illuminé à Bodh-gayā, après quelques centaines de vies antérieures, comme homme, dieu ou animal ; il était né, dans l'infini des âges passés, le seizième fils du Tathāgata Mahābhijñājñānābhibhū, alors que celui-ci n'avait pas encore quitté le siècle. Instruits par leur père, ces seize fils sont devenus les buddha des points cardinaux ; la révélation qu'ils ont reçue de Mahābhijñājñānābhibhū n'est autre chose que le *Lotus de la Bonne Loi*, et c'est lui qui constitue leur propre enseignement. « Ces seize fils de roi, qui s'étaient faits çrāmaṇera (novices, disciples) sous l'enseignement de ce bienheureux, sont devenus interprètes de la loi ; ces personnages sont tous parvenus à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli ; tous ils se trouvent, ils vivent, ils existent dans ce monde, occupés, dans les dix points de l'espace, dans de nombreuses terres de Buddha, à enseigner la loi à plusieurs centaines de mille de myriades de Koṭi de Çrāvaka et de Bodhisattva. Par exemple, ô Religieux, à l'orient, dans l'univers Abhirati, est le Tathāgata nommé Akṣobhya... à l'occident se trouve le Tathāgata nommé Amitāyus... et moi, ô Religieux, qui suis le seizième et qui, sous le nom de Çākyamuni et en qualité de Tathāgata, vénérable, etc., suis parvenu, dans la région centrale de l'univers Saha, à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. » (1)

Le Çākyamuni de l'enseignement transcendant reste donc à égalité avec les quinze autres principaux Tathāgata des points de l'espace. Il se manifeste dans un saṃbhogakāya pareil au leur, et à eux tous ils constituent cette dispersion à travers tout l'espace, dont Asaṅga, ou encore les inscriptions de Bodh-gayā, font la caractéristique de cette catégorie de corps.

Considérons de plus près la définition des saṃbhogakāya fournie par le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. Alors que les nirmāṇakāya se définissent en fonction de l'impureté de ceux par rapport auxquels ils sont posés (puisqu'ils réfléchissent à la fois la nature différenciée de ces spectateurs et un peu de la loi suprême), c'est maintenant par rapport aux Champs d'enseignement, aux Assemblées de bodhisattva et aux Noms corrélativement pris par les buddha, que se distinguent les Corps glorieux de ceux-ci. En d'autres termes, ils se différencient encore par position : ils sont, on le maintient, un même corps essentiel, mais affectant des aspects divers selon les points d'où il est envisagé. Il n'y a qu'un dharmakāya, mais à l'Est on voit Akṣobhya, à l'Ouest Amitābha, etc., tous sont un en lui, mais ils varient « dans tous les Plans avec les Assemblées de multitudes, avec les Champs, etc. » (2) Ne disons pas simplement que les saṃbhogakāya sont répartis : c'est cette répartition qui les fait être. Nous savons déjà par quelle mystique la doctrine transcendante des Terres

(1) Burnouf, I, p. 113 ; Kern, p. 177-78.
(2) ix, 61.

pures a offert à ses adeptes l'expérience psychologique du retour à l'unité de ces buddha, qui rejoignent, dans le « cœur », le dharmakāya, lieu suprême de toutes choses. Un saṃbhogakāya ne peut donc se définir que par sa situation relative : il se pose par rapport aux autres et n'a de vérité que dans et par le système. Ce corps reste inséparable de celui des autres buddha, étant né, corrélativement à eux, de la localisation du Corps de la Loi dans les « cercles » constituant la structure secrète de l'espace. C'est ainsi par exemple que le Çākyamuni du Gṛdhrakūṭa céleste se définira lui-même, dans le *Lotus de la Bonne Loi*, en disant qu'il occupe, lui seizième, le centre d'un espace magique dont les orients fondamentaux sont emblématiquement marqués par ses pairs.

Cette phase est en somme celle de la dispersion du dharmakāya en saṃbhogakāya multiples, avant que les « impuretés » des créatures n'aient conduit ceux-ci à se spécifier à leur tour en divers nirmāṇakāya : on aura observé qu'elle démarque le cosmogramme orienté, bien connu de nous, où réside, pour l'Inde ancienne tout entière, la structure secrète de l'*ākāça*. Nous avons vu précédemment que l'unité fondamentale est perdue pour le vulgaire : elle est présentée pour la première fois à ses yeux sous une forme allégorique, et, disons le mot, essentiellement *artistique* (1), par le nirmāṇakāya des buddha « hu-

(1) Il est non seulement curieux, mais instructif de comparer le nom même de *nirmāṇakāya* et l'emploi de la racine MĀ dans le vocabulaire technique de l'art (*māna*, *talamāna*, *Mānasāra*, etc.) surtout si l'on est sensible au fait que l'idée magique de l'identité de la mesure et de l'objet (par exemple, quand on dit que Viṣṇu *mesure* l'espace, on entend qu'il le *crée* :... *yāḥ pārthivāni vimamé rājāṃsi*, ṚV., 1, 154, 1, etc.) se retrouve dans la symbolique architecturale comme dans l'iconographie (la taille du sacrifiant dans les mesures de l'autel, la statue de Harṣa) si bien que les *nirmāṇakāya* ne sont pas uniquement « fabriqués » pour le bien des hommes, mais réellement établis « à leur mesure », ainsi que le prouve la correspondance de taille des buddha humains et des hommes à qui ils s'adressent. Tout l'art religieux — brāhmanique aussi bien que bouddhique — tend à matérialiser des « mesures » magiques, pour une opération essentiellement magique (longue vie, prospérité du royaume, salut du dédicant, etc.) ; le déploiement de la bouddhologie, du moins dans les textes du Grand Véhicule (et déjà jusqu'à un certain point dans le Petit Véhicule) n'a au fond pas d'autre sens ; c'est ce qui fait la profonde relation de l'art et du dogme dans le bouddhisme, et c'est pourquoi ce ne serait pas un tel paradoxe que de rendre *nirmāṇakāya* par « corps artistique ». Corps d'Artifice nous semble en tout cas serrer l'étymologie aussi bien que la valeur doctrinale de plus près que « corps de métamorphose », qui insiste sur le fait de l'apparition de ces buddha, et néglige ses conditions. Celles-ci sont pourtant le principal, puisque justement elles provoquent et déterminent concrètement la-dite apparition. Tout l'emploi rituel de la statue à la place du Buddha (*Hōbōg.*, p. 143b sq.) repose là-dessus : quand toutes les marques caractéristiques du Buddha sont réalisées, le Buddha est là devant vous, puisque son Corps historique n'a été lui aussi qu'une actualisation de conditions (cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 250-257). Et voilà sans doute pourquoi on a souvent fait des statues de seize pieds : en matérialisant la mesure (*māna*) traditionnelle du Corps de Çākyamuni, on construisait (*nir-MĀ*) non seulement une image vide, mais un reflet de lui-même, une espèce particulièrement satisfaisante de *nirmāṇakāya*.

mains ». Au niveau des saṃbhogakāya (celui où s'est transportée l'assemblée du *Lotus*) cette unité assume un autre aspect. Elle ne repose pas encore, accomplie en elle-même, dans sa nature de dharmakāya ; elle est dispersée ; mais c'est maintenant la totalité du monde que couvre sa dispersion, ou mieux la totalité des mondes. Elle leur surimpose ainsi une espèce d'unité, celle de sa structure, celle que compose sa loi de formation. Chaque saṃbhogakāya a son lieu, et s'explique par le système : unification en quelque sorte cyclique et méthodique, où l'Identité primitive commence à émerger de la confusion et à se retrouver elle-même. L'unité déjà se mire dans l'ordre.

On voit par là clairement et de façon définitive comment et pourquoi chaque saṃbhogakāya est suspendu à tous les autres et comment les éléments de la localisation qui est sa définition ne résident pas plus en lui qu'en eux : tout est dans le rapport. Chacun porte en puissance le reste en soi, comme un arc de circonférence contient celle-ci en puissance. Il en résulte qu'aucun buddha ne peut délivrer l'authentique révélation de son corps de gloire à l'écart de ses pairs. C'est une loi absolue et Amitābha lui-même n'y a pas échappé, en dépit de la suprématie qu'il a prétendu s'arroger : nous avons montré que la vie offerte à ses élus, en son paradis, est une perpétuelle circulation de Terre pure en Terre pure, aux dix points de l'espace. Amitābha n'existe que dans le système et par lui, exactement comme le Çākyamuni de *Lotus*. Ainsi s'explique la raison secrète pour laquelle le prologue d'un si grand nombre de sutrā mahâyânistes dépeint une illumination cosmique analogue à celle que décrit complaisamment le *Saddharmapuṇḍarīka*. C'est sous l'égide des buddha des dix directions que ces textes sont révélés par le Buddha de l'assemblée transcendante. La lumière cosmique était émise déjà sur terre par le Maître humain des traditions hînayânistes : elle débordait pour ainsi dire son étroite personnalité. Maintenant elle s'épanouit, et l'on voit mieux son sens : répandue à travers tout l'espace, elle unit entre eux les Tathāgata rangés en ordre dans l'infini de celui-ci. Le saṃbhogakāya est leur révélation collective.

On s'expliquera plus aisément que tant de peintures de Touen-houang montrent de petits buddha flottant dans l'espace au-dessus du prédicateur dont la grande image emplit le centre du tableau ; ce sont les symboles et les représentants de la multitude des buddha dont les saṃbhogakāya emplissent de leur gloire les profondeurs de l'espace : ceux mêmes dont les livres saints suivis par les illustrateurs font si souvent un tel étalage. Ils complètent l'assemblée transcendante des bodhisattva, et achèvent de spécifier que le Prédicateur se montre à nous avec le corps céleste qui est le sien au milieu de leur Collège. Bref, nous avons reconnu que le Buddha, en s'élevant dans l'atmosphère, quitte ce monde concret pour entrer dans un maṇḍala ou diagramme abstrait de l'espace, conçu sur le modèle d'un lotus ; il en occupe le centre : mais ce centre n'est posé qu'en fonction des orients, et ce sont les Tathāgata régents de ces orients qui seuls assurent la construction mystique, en fixant le pourtour. Le chapitre VII du *Lotus*, consacré aux seize fils de Mahābhijñā-

jñānābhibhū, est l'exemple le plus net de cette géométrie transcendante : Çākyamuni, au milieu, est « construit » par les positions respectives d'Akṣobhya, à l'Est, d'Amitābha, à l'Ouest, etc.

Le nirmāṇakāya était pareil à ses auditeurs humains : on a vu qu'il constitue une réplique factice de leur personne (conformément à la théorie générale de la perception), mais qu'éclaire par le haut un reflet de la nature transcendante des buddha. C'est pourquoi « le nirmāṇakāya se distingue dans l'aspect des hommes pieux ». Le saṃbhogakāya, lui, « se distingue dans tout l'aspect d'un bodhisattva » — et c'est sans doute la même théorie de l'objectivation des constituantes internes dans la perception qui soutient cette extension du dogme, déjà amorcée (jusqu'au statut divin) par le *sutta* pāli. En fait, la doctrine revient sous des formes équivalentes dans diverses écoles, que les bodhisattva jouissent comme les buddha d'un Corps glorieux, moins parfait seulement chez les premiers que chez les seconds. La *Siddhi*, qui attribue le saṃbhogakāya à la fois aux bodhisattva les plus parfaits et aux Buddha, les différencie cependant en les comparant à « la lune du quatorzième et à celle du quinzième jour » (1). C'est le sentiment de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, où les bodhisattva Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta se voient attribuer l'exacte apparence d'un Buddha glorieux, avec toutes ses Marques et tous ses Signes secondaires, sous cette seule réserve qu'un turban cache le sommet de leur tête, et qu'on ne leur voit pas l'uṣṇīṣa caractéristique du Buddha (2). Quand des textes anciens énumèrent « dix Corps de Buddha mis en correspondance avec les dix Terres des bodhisattva » (3), il va de soi que rien dans la théorie de la nature du Buddha ne soutient ou du moins ne réclame cette division arbitraire, et que c'est par rapport à la nature des bodhisattva des dix terres que ces corps multiples sont posés. Ces données parallèles nous aideront à reconnaître quelque chose de cette théorie relativiste dans le *Saddharmapuṇḍarīka* : l'analyse que nous avons faite de ce sūtra nous a appris que le Buddha, pour prêcher le *Lotus* proprement dit — contenu dans le chapitre de la Durée du Tathāgata — revêt un Corps *supramondain*, caractérisé par l'aplanissement, au-dessous de lui, des conditions concrètes et du théâtre matériel de notre existence, mers, monts, vallées s'évanouissant ; et de plus, qu'il transporte ses auditeurs mahâyânistes, devenus tous des bodhisattva, sur ce plan transcendant (4). Or le niveau cosmique d'une existence définit cette existence, selon la loi de l'homogénéité

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 196. Nous avons émis l'hypothèse que les groupes où le Buddha est accosté de deux bodhisattva sont une représentation synthétique de l'assemblée tout entière, et que le cercle était complété dans le culte par les fidèles eux-mêmes rangés autour des images qu'ils adoraient.

(2) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 738, 777.

(3) SBE., XLIX, II, p. 183-184.

(4) *Hōbōgirin*, p. 178b.

des composantes internes et externes : c'est donc bien sans doute la nature même de son propre Corps glorieux qu'il leur a, ce faisant, impartie. La liaison du concept de saṃbhogakāya et du concept de bodhisattva, constamment assurée par le Buddha du saṃbhogakāya qui, spécifiquement, est « le Buddha aux bodhisattva » ([1]) aboutira par la suite à des systèmes où, entre un dharmakāya de Buddha et son nirmāṇakāya, le saṃbhogakāya sera incarné par un bodhisattva ([2]). Le *Lotus* nous dit que c'est par la puissance du Buddha que

([1]) Cette idée est exprimée par une image assez frappante dans le *Lotus*, où il est dit que les bodhisattva acquièrent un corps de *Vaidūrya* (lapis-lazuli) pur de toute souillure, et où les buddha se réfléchissent comme dans un miroir. Or, c'est là exactement la définition de la Terre pure où les bodhisattva accèdent. Leur nature et celle de leur habitat sont donc identiques.

([2]) Nous avons naguère essayé d'établir que l'origine de cette conception devait être cherchée dans la nécessité imposée aux mahâyânistes de justifier de l'authenticité de leurs écrits, sous le feu des objections hînayânistes. La tradition du Petit Véhicule n'admettant pas de trou dans sa relation de l'enseignement et de la vie du Buddha, il a fallu procéder par superposition. On a dédoublé Çakyamuni, de son vivant même, et de même son assemblée : un Buddha supramondain a enseigné un auditoire supramondain (l'Eglise mahâyâniste, supposée déjà existante) hors du temps et au-dessus du monde où évoluaient les simples auditeurs. Nous avons reconnu là le principe fondamental et curieusement méconnu jusqu'ici de la composition du *Saddharmapuṇḍarīka*. Si le Grand Véhicule a conservé une authenticité au Petit, c'est moins peut-être par largeur de vues que par tactique : au lieu de le heurter de front en opposant son canon au sien, il prétend le compléter en surimposition. C'est pour expliquer l'existence d'une église de bodhisattva que le Buddha transcendant a été, du moins en partie, inventé. L'emploi des parures mobiles dont on décorait les statues a pu parfois aider les communautés rivales à rendre leur culte aux mêmes images : couronné, vêtu du manteau royal, surchargé de colliers et de bracelets, le moine des vieilles traditions devenait un Corps glorieux, pour le temps où une partie des fidèles prétendaient l'adorer comme tel. Il résulte de ces diverses causes combinées que le Buddha paré mahâyâniste constitue essentiellement le Buddha aux bodhisattva. Le goût oriental du faste et de la parure (et aussi certaines compromissions doctrinales auxquelles on a prêté trop peu d'attention) a assuré à ces formes cultuelles une certaine diffusion jusque dans la religion cinghalaise, siamoise, etc. On sait qu'à M. Coomaraswamy appartient le mérite d'avoir le premier proposé de reconnaître le saṃbhogakāya de Çakyamuni dans les buddha parés des stèles pāla, rompant avec la singulière idée d'y voir « le Bodhisattva au moment de sa victoire sur Māra », qui avait recueilli jusqu'à lui presque tous les suffrages, et à laquelle trop de travaux récents reviennent encore, par une vieille complaisance. Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Buddha's cūḍā, hair, uṣṇīṣa and crown*, JRAS., 1928, IV, p. 815-841 : « il serait plus simple de supposer que nous avons affaire à une glorification du Buddha terrestre par l'addition d'attributs appartenant au Saṃbhogakāya et qui nous rappellent que le Buddha est plus qu'un simple être humain » — en dépit de cette suggestion et de l'article du *BEFEO*. auquel nous nous sommes référé, M. Duroiselle voit toujours des « Bodhisattva » dans les buddha parés retrouvés en Birmanie, alors que les statues du Buddha, à partir de la nuit du Grand départ ne peuvent être, canoniquement, que strictement monastiques, tandis que M. Vogel trouve encore « surprenant » (verrassend) l'aspect d'un Buddha paré (J. Ph. Vogel, *De Buddhistische Kunst van Voor Indië*, Amsterdam, 1932, p. 86).

son assemblée céleste se trouva suspendue dans les airs, participant du coup à son caractère *lokottara* : le saṃbhogakāya, présent éminemment dans la figure centrale du Buddha, prolongé et partiellement constitué par les buddha apparus dans l'espace, réfléchi en outre par les bodhisattva les plus éminents et les plus proches de lui (comme Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta aux côtés d'Amitābha) se prolonge donc encore et s'étend jusqu'aux derniers rangs de l'Assemblée, qu'il embrasse et soutient eux-mêmes dans son essence ([1]).

En 1911, M. Sylvain Lévi traduisait conventionnellement le mot saṃbhogakāya par « corps Passionnel », mais l'expression n'a tout son sens que dans le système spécial de correspondance sanskrit-français adopté par lui pour sa magistrale version du *Sūtrālaṃkāra* d'Asaṅga ([2]). Le *Hōbōgirin* pose : saṃbhogakāya (報身, 受用身) = Corps de Fruition. On a traduit diversement : Corps de gloire, de béatitude, etc. La forme chinoise la plus courante 報身 « corps de rétribution » (= Fruition) est appuyée solidement sur les textes originaux et les commentateurs anciens. Dans le *Lotus* même, le Buddha enseigne qu'il a atteint à la jouissance de son Corps glorieux « pour avoir autrefois rempli les devoirs de la vie religieuse ». Vasubandhu éclaire indirectement ce point en mentionnant une Illumination du « Buddha de Rétribution » (報佛菩提), « en tant que le Buddha a obtenu l'Attestation du Nirvāṇa comme rétribution de ses pratiques dans les dix Terres ». Cette rétribution se définit par son « fruit ». Selon Bandhuprabha, le Corps de Fruition (受用身), « c'est celui qui fait goûter à soi-même et aux autres toutes les joies de la Loi ». En effet, Bandhuprabha « divise expressément le Corps de Fruition en deux : la Fruition pour soi et la Fruition pour autrui » ([3]). Le premier corps, Corps de Fruition pour soi (*svasaṃbhogakāya*) est « le Buddha en tant qu'il connaît la Tathātā et les saṃskṛtadharma; tel qu'il se connaît lui-même et est connu par les autres Buddha. Le Buddha qui goûte la félicité du Dharma, d'où le nom de Svasaṃbhoga. — Tout Buddha a son Svasaṃbhogakāya ». Le Corps de Fruition pour autrui (*parasaṃbhogakāya*) est « le Buddha tel qu'il est vu et entendu par les Bodhisattva des dix Terres; un corps qui fait que les Bodhisattva goûtent la félicité du Dharma. — Un certain Parasaṃbhogakāya peut appartenir à un Buddha ou être commun à plusieurs Buddha ; un Buddha peut se manifester dans de nombreux Parasaṃbhogakāya. » ([4]) Nous essaierons tout à l'heure de nous expliquer ces distinctions subtiles.

Le mot *saṃbhoga* dérive de la racine BHUJ, à laquelle M. Sylvain Lévi consacre ces lignes pénétrantes : « L'idée exprimée par *bhuj* dans la langue

---

([1]) Cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 802 ; « ailleurs le Saṃbhogakāya est le Bodhisattva. On a : Dharmakāya, Buddha = Amitābha ; Saṃbhogakāya, Bodhisattva = Avalokita ; Nirmāṇakāya, Buddha (fictif) = Çakyamuni ».

([2]) *Loc. cit.*, II, p. 24-25, et p. 6, note 5 (sur le comm. aux vers 4-6).

([3]) *Hōbōgirin*, p. 183ᵃ.

([4]) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 790.

philosophique de l'Inde n'a pas, que je sache, d'équivalent exact en français ; *bhuj* y signifie 'participer à, utiliser un acte, éprouver un sentiment' et couvre toutes les manifestations de la personnalité dans sa vie passive, tant au dedans qu'au dehors, comme le verbe *kar* 'faire' couvre toutes les manifestations de sa vie active » (1). Cette interprétation convient ainsi fort bien à la notion du Corps de Fruition, qui résulte des Mérites passés, qui a pour caractéristique le sentiment de la Joie, et qui n'a cependant nulle activité réelle, puisqu'un objet qui se réfléchit dans un miroir n'agit pas, et que telle est la communication que les élus ont du Buddha en sa gloire. Il y a cependant une objection : c'est que précisément le commentaire de M. Sylvain Lévi s'applique à l'expression *anābhoga* souvent employées à propos des bodhisattva comme des buddha et qui les définirait « exempts de passivité » (*bhoga*), au sens précis indiqué ci-dessus. « La prédication *anābhoga* des Buddha... est comparée à une musique qui sortirait d'instruments sans qu'on les ait battus ; leur activité *anābhoga* est comparée à une pierrerie qui sans aucun travail manifeste son éclat. » En effet, « les Buddha ne se disent pas : en voici un qui est mûr pour moi ! en voici un que j'ai à pousser en maturité ! en voici un qui mûrit présentement » ; c'est la multitude qui sans effort de leur part mûrit en leur présence (2). Par conséquent, la prédication et l'activité des buddha « l'une et l'autre ne recueillent ni ne subissent rien du dehors ; elles sont sans passivité ; elles sont donc bien 'spontanées', 'sans facteurs d'appropriation comme portent le tibétain et le chinois ; leur fonctionnement est libre et autonome » (3). *An-ā-bhuj* contredit *ā-bhuj* qui, vu la valeur du pré-verbe *ā-* (4), signifierait « utiliser en ramenant à soi, adapter à sa propre jouissance » (5). Un même sujet admettra-t-il d'être défini à la fois par l'*anābhoga*

---

(1) *Sūtrālaṃkāra*, II, p. 8, n. 7 (sur le comm. au vers 7).

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid.*, p. 8, n. 7.

(4) L. Renou, *Grammaire sanskrite*, I, (1930), p. 141 : « ā, direction vers. ... avec fréquemment retour au sujet [*ā*]*da-* 'accepter pour soi, prendre' [*ā*]*nī-* 'aller chercher' [*ā*]*han-* 'se frapper' ... d'où 'entrée en possession' [*ā*]*viç*, [*ā*]*çru-*, etc. ... valeur éminemment moyenne ».

(5) Il n'est pas douteux que *saṃbhoga* ne dérive de *BHUJ* « jouir », au sens philosophique développé ci-dessus par M. Sylvain Lévi. Par contre, l'*ābhoga* « appropriation » pourrait être rapporté à l'autre *BHUJ* dont le sens est « courber, infléchir ». M. Sylvain Lévi écarte cette interprétation en ce qui concerne du moins le *Sūtrālaṃkāra*. L'opposition entre la portée dogmatique de *saṃ-bhoga* et d' *ā-bhoga*, fondée sur le sens de *BHUJ* dans *saṃ-bhoga* et sur la valeur respective des préfixes *saṃ* et *ā* ne serait pas compromise, même s'il fallait rapporter *ā-bhoga* et *an-ābhoga* au second *BHUJ*, car dans ce cas les connotations d'appropriation et de non-appropriation que M. Sylvain Lévi déduit savamment de l'autre thème, leur appartiendraient toujours de plein droit. Pratiquer l'*ābhoga* serait « infléchir vers soi, s'approprier quelque chose » ; jouir de l'*anābhoga* serait encore ici la « non-appropriation », l'« Impassibilité » de M. Sylvain Lévi. Il resterait toujours une opposition entre *saṃ-BHUJ*[1] et *an-ā-BHUJ*[2].

et par le *saṃbhoga*? Quand M. Sylvain Lévi traduit ces deux mots par « Impassibilité » et « [corps] Passionnel », les deux termes ne sont-ils pas en contradiction flagrante, s'il faut simultanément les rapporter au Buddha? Il n'est pas possible d'écarter la difficulté en alléguant que ce n'est peut-être pas en son saṃbhogakāya que le Buddha déploie son action *anābhoga*, car précisément cette maturation des êtres accomplie « spontanément » et « sans facteurs d'appropriation » est comparée au rayonnement solaire : « sans efforts, le soleil, par les rayons qu'il émet étendus et clairs agit de partout en tous lieux pour mûrir les moissons » (1), alors que le rayonnement du soleil est justement le modèle de la révélation du lumineux saṃbhogakāya, non seulement dans le Mahāyāna en général (2), mais très explicitement dans Asaṅga : «... c'est ainsi que l'esprit bon, sans lassitude, compatissant, glorieux au loin, arrivé à connaître les bons arrangements, le Bodhisattva devient bon parleur, et qu'il resplendit par ses propos dans le monde comme un soleil » (3).

Si l'opposition était fondée sur les termes *bhoga* et *abhoga*, elle semblerait donc sans remède. Mais en fait nous avons *anābhoga* et *saṃbhoga*; c'est sur l'emploi des préfixes que roule le malentendu. On traduit *saṃbhoga* « fruition » ou « rétribution », sans plus, en laissant de côté le préverbe *sam°* de *sam-BHUJ*, ou en ne le prenant que comme un intensif, « complètement », soit : « jouissance *parfaite* », nuance qu'on laisse ensuite échapper, alors qu'au contraire tout l'accent, croyons-nous, devrait porter sur elle. Précisons-la : M. Renou observe finement, dans son analyse du préfixe *sam°*, que « parfois il marque, sans objet, l'acte envisagé en sa totalité » (1). *Saṃbhoga* serait ainsi la fruition prise avec une connotation d'universalité abstraite, étant marquée par la joie pure, sans acception d'activité (valeur de *BHUJ*, par élimination de la notion exprimée par *KAR*), ce qui en fait une pure « passivité » (au sens donné par M. Sylvain Lévi à ce mot), mais en même temps sans que ce sentiment spontané consiste dans l'« appropriation » d'une cause de joie déterminée. Il ne correspond pas à un acte ayant dans les choses base et répercussion. Il n'a pas une cause assignable que l'on « utiliserait en la ramenant à soi ». Donc, toujours pas d'*ābhoga*. *Ā*, en effet, dénote direction et concentration : un effort particulier, une raison de jouir particulière. *Sam°*, au contraire, pour autant qu'il introduit, sans objet, l'acte envisagé en sa totalité, transcende direction et concentration. La béatitude du saṃbhogakāya n'est pas liée à une raison présente, ni limitée à cette occasion : elle recouvre le monde, et ses causes, puisqu'elle est pure rétribution, sont derrière elles, dépassées. Elle est seule

(1) IX, 53; S. Lévi, II, p. 84.

(2) *BEFEO.*, XXVIII, p. 200; cf. tous les miracles d'illumination cosmique annonçant la révélation suprême (*Lotus*, *Suvarṇaprabhāsa*, etc.) ou donnant au fond du Ciel la révélation d'un Buddha glorieux (Amitabha, Akṣobhya, etc.).

(3) XII, 24; S. Lévi, II, p. 150-61.

(4) *Grammaire*, I, p. 145.

avec elle-même. En insistant comme il convient sur les premiers termes des deux composés, *anābhoga* et *saṃbhoga* s'accordent donc : l'un et l'autre nient la particularisation.

Mais il nous semble reconnaître quelque chose de plus concret historiquement dans ce que l'analyse approfondie du préfixe nous fait saisir de la notion de *saṃbhogakāya*. Nous venons de constater que *saṃbhoga* écarte toute spécification quant à l'objet de la Fruition : peut-être faut-il dire davantage. La valeur fondamentale de *saṃ°*, « ensemble », est : « contact, accord, réciprocité ». Pris en absolu, *saṃ-BHUJ* a donc pour premier sens « jouir en commun », et il s'emploie en fait avec celui de « manger ensemble, prendre un repas en commun ». Le causatif *saṃbhojayati* se traduira « nourrir quelqu'un ». En sanskrit classique *saṃbhoga* s'applique surtout à la jouissance sexuelle, mais les mots de la série *saṃbhoga*, *saṃbhojaka*, *saṃbhojana*, etc., désignent respectivement la nourriture, le cuisinier, un banquet. L'idée d'une festivité collective n'en est jamais absente. En pāli, *saṃbhoga* est un terme technique désignant le repas, et plus précisément la vie en commun, comme *saṃvāsa* l'habitation en commun. L'interdiction du *saṃbhoga* et du *saṃvāsa* avec les moines passibles d'excommunication est une formule courante dans le Vinaya [1]. Le *Suttavibhaṅga*, *pācittiya*, LXIX, distingue même la « communion alimentaire » (*āmisasaṃbhoga*) et la « communion par l'enseignement » (*dhammasaṃbhoga*) [2]. On lit d'autre part dans l'*Abhidharmakoça* : « Le Maître exclut l'homme coupable de *patanīya* [faute, péché entraînant dégradation ou exclusion] de tout commerce (*saṃbhoga*) avec les Bhikṣu... » [3] Commerce, communion, vie en commun : ces acceptions synonymes se réfèrent toutes à la Communauté. Il est impossible qu'il ne se retrouve rien de cette valeur dans le mot *saṃbhogakāya*, alors que ce Corps se définit précisément, avant toutes choses, par l'Assemblée des fidèles — non plus des simples auditeurs, mais essentiellement des bodhisattva : l'Eglise Triomphante — à laquelle il se manifeste, en tant que Buddha, avec un nom et un aspect « pour elle », nom et aspect n'existant que par rapport à elle, collectivement, comme nous l'avons expliqué ; quand par surcroît il nous a paru que l'accès à l'Assemblée impliquait pour les élus la jouissance d'un corps purifié (tel que le vaiḍūrya, dit le *Lotus*), qui est une part individuelle du collectif *saṃbhogakāya*. Il n'est jamais question d'atteindre pour soi, isolément, un corps magique de définition purement personnelle. Avoir un *saṃbhoga*, c'est avoir un corps qui ait accès à l'assemblée glorieuse du Buddha, laquelle dès le *Lotus* est déjà une authentique « Terre pure » ; c'est communier avec les autres bodhisattva à la fois par les jouissances de cette Terre, et dans l'enseignement qu'y répand le Buddha. C'est accéder par ce corps à un *saṃ-*

(1) H. OLDENBERG, *Vinaya*, I, p. 97 ; II, p. 21, etc. Cf. PTSD., s. v.
(2) *Vinaya*, IV, p. 137.
(3) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Abhidharmakoça*, IV, p. 97.

bhoga, à une communion. Communion au sens le plus plein, car ceux qui naissent par exemple à la Sukhāvatī d'Amitābha forment tous ensemble une masse indivise, où personne n'a rien qui lui appartienne en propre, pas même son propre corps (1). « Ô Ānanda, enseigne le Buddha du sūtra amidiste, pour ceux qui sont nés en ce monde bienheureux, il n'y a nulle idée d'autrui ou de soi, nulle idée de différence, donc ni querelle, ni dispute, ni opposition. L'esprit apaisé, amical, doux, affectueux, diligent, serein, ferme, libéré, sans trouble, sans agitation, l'esprit tout à la Science (*prajñāpāramitā*) et à la Discipline (*caryācaraṇa*)... ils acquièrent la vue divine » (2). Les textes nomment parfois la Terre pure une « Terre de Saṃbhoga » (3). De Fruition, traduirait le *Hōbōgirin* : mais le passage qu'on vient de lire fait bien apparaître l'insuffisance de cette interprétation. C'est Fruition, mais Fruition collective, ou mieux Communion qu'il faut dire. *Saṃbhoga*, en pāli, désignait déjà la communion dans le sein de l'Eglise humaine. La description de la vie en commun à la Sukhāvatī en est, on le voit, l'exacte réplique, peinte avec des couleurs plus éclatantes : tous les Elus font un seul concert ; en paix les uns avec les autres, unanimes, ils sont un pour appliquer leur esprit sans effort à la science et à la discipline. Ce dernier trait met hors de doute le point de départ de ces spéculations : dans la plus large mesure le saṃbhoga céleste du Mahāyāna reproduit le saṃbhoga, ou la communion des disciplines ecclésiastiques, telles que les codifie le Vinaya-pāli, et le saṃbhogakāya implique finalement jouissance collective; corps de fruition communielle, ou *corps communiel* serait l'équivalent le plus exact. Cette communion étant la suprême récompense du bodhisattva (tout comme seul le moine méritant est, dans le Petit Véhicule, réputé digne du saṃbhoga), l'interprétation particulière des Chinois, 報身 « Corps de rétribution », cadre avec celle que nous proposons.

« Corps de gloire » n'est pas mauvais non plus, et mérite, à divers égards, d'être conservé à côté de « corps communiel », bien que ne serrant pas d'aussi près l'étymologie de *saṃbhoga*. C'est que le mot gloire a en français une acception technique : « Représentation du ciel ouvert avec les personnages divins, les anges... miracle qui présente dans le ciel le même aspect que la gloire dans la peinture » (LITTRÉ), remarquablement bien adaptée à la donnée bouddhique. Ce terme évoque une Eglise triomphante, au même titre que le mot indien (4) ; il dénote surtout la grande part qui revient à

(1) Vœu de Dharmākara : « O Bhagavat, if in that Buddha country of mine the beings who are born there should form any idea of property, even with regard to their own body, then may I not obtain the highest perfect knowledge » (*Mahāsukhavatīvyūha*, SBE, XLIX, II, p. 13).

(2) *Ibid.*, p. 54-55 ; ed., p. 59.

(3) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 696, citant le *Buddhabhūmiçastra*.

(4) Participant en commun à la jouissance sans objet présent qu'est le *saṃbhoga* des Terres pures, les élus n'ont de ce fait même aucune susception de facteurs personnels; leur activité « sans effort » reste donc *anābhoga* : on peut dire en gros que c'est le Corps de la Loi, derrière l'écran de la « gloire », qui aimante vers lui les créatures.

l'exécution artistique dans la formation de la notion religieuse. Celle-ci a précédé l'art et lui a donné le branle, mais aussi s'est incontestablement précisée et réalisée en lui ; par lui elle a connu objectivement ce qu'elle contenait en puissance. C'est vrai de l'art bouddhique comme de l'art chrétien ; ils ont rendu à la conscience religieuse plus qu'elle n'avait mis en eux.

Chapitre VIII.

Art et bouddhologie.

L'āçrayaparāvṛtti à Touen-houang.

Il est assez frappant que pour le *saṃbhogakāya* comme pour le *nirmāṇakāya* la philologie, suffisamment poussée, nous ait ramenés à l'art. Nous en conclurons, d'accord avec M. Foucher, que le facteur iconographique, aux origines du Mahāyāna, n'est point négligeable. Mais en même temps il nous faudra sans doute interpréter la création artistique elle-même sur un autre plan que l'auteur de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra*. Pour lui, le libre génie des Grecs et leur amour désintéressé des belles formes a introduit dans la civilisation indienne non seulement du nouveau, mais de l'inattendu. La profusion des images sorties du ciseau gréco-bouddhique aurait marqué sur l'esprit indien de par cette nouveauté même et les bouddhologies foisonnantes du Mahāyāna seraient bientôt nées de cet effet de surprise. On conçoit aisément l'appui que ces vues pourraient trouver, ou sembler trouver, dans la traduction de *nirmāṇakāya* par *corps artistique*, qui est partielle, mais que sous cette réserve nous croyons justifiée, et de *saṃbhogakāya* par *corps de gloire*, au sens pictural, et avec tout l'art d'Asie centrale (prolongeant l'art gandhârien) comme arrière-plan. C'est en sculptant un buddha, qu'un Grec aurait permis à l'Inde de percevoir clairement le Buddha ; c'est en multipliant les buddha que Grecs, Eurasiens et Indiens à leur suite se seraient donnés l'idée d'une multiplicité des Buddha.

La monographie — si riche et si documentée — des Corps du Buddha que donne le *Hōbōgirin* s'est efforcée de retracer sur des données purement abstraites le mouvement d'esprit par lequel le Mahāyāna serait sorti du bouddhisme ancien : sainteté, vénération, adoration, déification du Maître historique, puis de sa parole, sous le nom de dharmakāya, puis sous les traits d'un dharmakāya réalisé, extension, enfin multiplication de ce Corps de la Loi, devenu Corps des Essences, et qui se scinde à l'infini dans le temps et dans l'espace, en autant de buddha qu'on imagine de mondes où ils régneront (1). Le raisonnement ne faiblit qu'en un point : c'est sur l'introduction de ces buddha multiples. Une allusion à l'Inde non-bouddhique, à son panthéisme et à son

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BUSSHIN, p. 174^{b}-175^{a}.

polythéisme ne saurait suffire. Il est certain qu'il y a, entre le bouddhisme et ces formes qui l'entouraient, à la fois des différences profondes, et bien des contacts. Les premières sont suffisamment accusées pour qu'il s'impose de justifier toutes les analogies constatables, autrement que par la seule constatation d'une ressemblance : il faudra toujours expliquer comment une transmission de valeurs a été possible, en dépit d'antagonismes bien nets. En dehors de cette règle de méthode, la construction risquera de porter à faux. Or justement ici, l'intervention de l'iconographie gandhârienne pourrait constituer la médiation nécessaire entre le panthéon brâhmanique, avec ses dieux multiples peuplant les cieux, et le bouddhisme, d'abord tout entier contenu dans l'intention morale et l'organisation de la communauté, puis tournant à l'idolâtrie (où il devait sombrer avec le tântrisme), au milieu des images de Buddha qu'une race étrangère aurait inventées pour lui.

Mais la thèse classique de M. Foucher attribue à cet art, à ce que nous croyons, une origine trop désintéressée. En Grèce même, il semble qu'il n'ait cessé d'entrer plus de magie aniconique dans l'iconographie, même aux belles époques, qu'on ne l'aurait pensé du temps que s'élaborait le traité fondamental de l'archéologie indienne : le miracle grec, sans s'affaiblir, se documente mieux, à mesure qu'apparaît en lui la part des civilisations pré-helléniques, qui touchent par plusieurs traits à ce qu'on entrevoit du pré-âryen dans l'Inde. On nous a montré comment le rituel sans images s'est orienté, chez les Grecs, vers la dévotion par l'idole, et la dévotion à l'idole. Du côté de l'Inde, nous avons exposé tout au long de plusieurs chapitres et nous avons rattaché aux données de l'ethnographie religieuse, la genèse des représentations magiques de la personne humaine, sans statues au premier stade, uniquement à l'aide de *puruṣa* rituels ou funéraires, qui étaient des autels et qui sont devenus les stūpa et peut-être les temples, corps cosmiques du dieu ou du souverain, ou des deux, précisément identifiés par l'intermédiaire du « corps » architectural, et en lui. C'est dans le cadre de ces traditions déjà fixées solidement que la statue du Buddha s'est introduite, par un heureux accident de l'histoire. Ce miracle-là était attendu, ou du moins il était préparé. La statue a offert à point nommé un appui plus commode et parlant mieux à l'esprit et aux sens, adopté d'enthousiasme pour cette raison. Mais tout ce qui s'est reporté sur elle, n'est qu'une dévotion déjà assurée d'elle-même, et qui avait établi avec son objet essentiel, la personne du Maître disparu, un certain contact, réalisé par des moyens dont la statue devait hériter. On n'avait pas de Buddha sculpté ; mais on avait des stūpa, ses corps mystiques. Quelle qu'ait été la raison de l'interdit dont la figuration du Maître a été frappée dans l'école indigène ancienne, le culte avait inventé des substituts : quand de nos jours le sculpteur ou le fondeur tibétain ou laotien glisse dans l'image qu'il a faite un petit rouleau manuscrit, reproduisant le « credo » bouddhique (*ye dharmā*, etc., pāli *ye dhammā*...) il anime la statue du Maître comme on anime un stūpa en y plaçant justement cette formule, décorée du nom de

dharmaçarīra, relique [du Corps] de la Loi, ou même quelques reliques personnelles — ou soi-disant telles — de Çākyamuni, quand par miracle on en dispose. La statue est dès lors un *caitya*, comme le *caitya* est déjà une image, ou comme l'autel védique était déjà Prajāpati. L'art religieux de l'Inde s'est toujours souvenu de ces origines : son œuvre reste œuvre rituelle, et l'essentiel y demeure (comme dans l'*agnicayana*) la conformité aux nombres et aux mesures qui sont de règle. Là où nous disons iconographie, l'Inde dit — et pense — iconométrie (¹). Les mensurations mystiques étaient d'emploi rituel, avec, si l'on peut dire, une acception personnelle, antérieurement à l'exécution artistique d'un corps divin. Les textes où les proportions idéales du Corps du Buddha sont rigoureusement fixées restent sans doute bien postérieurs, dans leur rédaction actuelle, aux premières images (²). Pour apprécier la part de la magie dans l'art bouddhique, il n'en est pas moins nécessaire de remarquer que l'Inde a bâti des « puruṣa » à grand renfort de géométrie et d'arithmétique symboliques, avant d'incorporer celles-ci dans des images conformes à l'aspect extérieur de l'homme. L'analyse des architectures bouddhiques aussi bien que brâhmaniques nous a naguère conduits à admettre que le rite est l'essentiel, même en matière artistique, et que les objets matériels n'en sont que la trace concrète et durable, le théâtre ou le support (*yantra*) (³). Les bas-reliefs, dans leur succession chronologique, jalonnent le chemin de la procession qu'attend le temple ou le stūpa. La statue, avec ses proportions rituelles n'a-t-elle pas eu aussi pour première fin de diriger la méditation des fidèles ? C'était un yantra de choix. Mais ce qui se fixait en elle, ce n'a pas été une idée imprécise, flottante, attestant une incapacité de l'imagination indienne : c'est une image mentale catégorique et codifiée, déjà tout entière contenue dans la liste des Signes et des Marques secondaires du Grand Homme. M. Foucher lui-même a suivi jusqu'au détail la manière dont les artistes gandhâriens se sont pliés aux exigences de la représentation subjective élaborée par l'Inde longtemps avant le premier Buddha indo-grec, et peut-être avant le bouddhisme (⁴). Mais il n'a tiré aucune conclusion de ce fait pourtant significatif : il se contente de dire que « les Indiens avaient au moins des données générales sur la forme corporelle de leur idéal humain ». La liste des Signes du Grand Homme nous semble cependant fixer cet idéal non « en général », mais avec une extrême précision. C'est un point crucial,

---

(¹) Cf. Acharya, *Dict. of Hindu Archit.*, s. v. *tāla-māna*, p. 221-244 ; se reporter e. g. à B. Laufer, *Das Citralakshaṇa* (Documente der Indischen Kunst, I, Malerei), Leipzig, 1913.

(²) AGB., II, 1, p. 284, n. 2.

(³) *BEFEO.*, XXXII, p. 335-36. Comparer (à une date, il est vrai, assez tardive) la méditation de Yun Chou sur la statue de Bodh-gayā. *BEFEO.*, XXVIII, p. 203 sq.

(⁴) AGB., II, 1, p. 284-312.

et sur lequel on ne saurait trop insister : l'image du Buddha (au style près) est antérieure aux créations gréco-bouddhiques. Il est inutile de la chercher dans la pierre, mais elle existe dans la littérature. Tout l'art des siècles postérieurs reposera sur ce postulat que l'image illustrant un texte équivaut au texte ou même (idée difficilement accessible, mais que préparait la spéculation traditionnelle sur le Veda) que textes prononcés ou textes écrits étaient sur le même plan que la peinture ou le bas-relief matérialisant ces textes ; texte et image devraient ainsi être considérés comme l'empreinte dans des matières diverses d'un même archétype transcendant [1]. A cet égard, on pourrait soutenir que la liste des 32 lakṣaṇa, dont l'art a dû s'accommoder comme il a pu, constitue la première figure de Çākyamuni, antérieurement à l'iconographie. Image verbale : c'est un article du constant programme de l'art indien qu'implique cette constatation.

Relativement aux formes anciennes du culte des images, nous retirerons donc une bonne part de l'initiative à l'art pur, et même à l'art simplement pieux. En effet, ce qui précède nous éclaire sur ce qu'a pu être la « demande » indienne : les premiers nirmāṇakāya façonnés pour y répondre par les sculpteurs hellénisants venaient après de véritables nirmāṇakāya aniconiques : c'était magie, plutôt qu'art ; du côté indien, ils n'ont pu être reçus que comme un nouvel *artifice* magique qui, une fois connu, a plu [2] ; c'est d'ailleurs laisser une indéniable valeur à l'apport grec, qu'il serait injuste de mésestimer. Mais sans doute la même image n'avait-elle pas un sens égal pour « le brillant » Apollodore — qui a pu y voir surtout un Apollon — et pour « l'obscur » Devadatta : tout en appréciant la beauté de l'œuvre,

---

[1] Ce point sera traité plus en détail ci-dessous à propos du dharmakāya. On pourra se reporter à notre précédent travail, *BEFEO.*, XXVIII, p. 231-238.

[2] Il resterait à expliquer que l'interdit ancien ait cessé d'opérer au moment ou l'art indo-grec a commencé à produire des images du Maître. M. Foucher observe que la mode nouvelle a débuté au Nord-Ouest de l'Inde, dans une région où l'orthodoxie devait être particulièrement mélangée, au milieu d'un brassage de peuples (AGB., II, 1, 338 sq., voir tout le ch. XV, II, 2, p. 401-408 ; aussi p. 469 sq.) : ceci contribuerait à nous rendre compte de l'acclimatement de cette mode. Quant à l'absence d'images de Buddha dans l'ancienne école, on sait que M. Foucher en a proposé une interprétation très remarquable : le premier culte bouddhique, concentré autour des grands sites de pèlerinage (Bodh-gayā, Bénarès, etc.) avait mis en vogue les « empreintes votives », tablettes ou médaillons « qui servaient à la fois de *memento* et d'*ex-voto* ». On y reconnaît, comme il fallait bien s'y attendre, les symboles des objets marquant le Saint-lieu : la Roue de la Loi à Bénarès, l'arbre à Bodh-gayā, etc... Ces images étant devenus l'emblème non seulement du site, mais de la scène de la Vie du Maître qui s'y était déroulée, les sculpteurs des premiers bas-reliefs connus les ont imités, y compris l'absence de toute silhouette du Maître. M. Foucher admet qu'ils auraient pu, s'ils y avaient songé, représenter celui-ci, tout au moins dans les scènes antérieures à la saṃbodhi, mais « s'ils ne l'ont pas fait, c'est que ce n'était pas la coutume de le faire » (A. Foucher, *Les débuts de l'Art Bouddhique*, JA., 1911, I, p. 61 ; cf. AGB., II, 1, p. 364 sq.). Il n'y aurait pas eu véritablement un interdit : « de prohibition

celui-ci aura su trouver un sens mystique à cette impression de beauté. Il avait derrière lui une trop longue tradition l'habituant à extérioriser dans un objet rituel le dieu contenu dans sa pensée pour qu'il ait pu prendre autrement le yantra nouveau que lui offrait l'artiste hellénistique, passé à son service.

---

expresse des images, nous n'en avons pas connaissance dans les textes » (*Débuts...*, p. 60). Les observations de M. FOUCHER contiennent incontestablement un fond de vérité ; peut-être cependant devra-t-on modifier légèrement sinon l'ordre des faits, qui est sûr, du moins certains détails de leur interprétation. « La vérité, écrit M. P. YETTS, c'est qu'il existe un témoignage d'une prohibition formelle, bien qu'on ait cru communément le contraire », et, en renvoyant aux informations reçues de M. A. WALEY, l'archéologue anglais poursuit : « Dans *Kokka* (janv. 1920), M. Iwasaki MASUMI, en rendant compte des *Beginnings of Buddhist Art* de M. FOUCHER, a fait une brève allusion à cette prohibition. Le passage visé se trouve dans le *Vinaya* des Sarvāstivādin (*Taishō Issaikyō*, XXIII, n° 1435, NANJIO, n° 1115). Dans un entretien au sujet de la décoration des monastères, Anāthapiṇḍika dit au Buddha : 'Bhagavat, si l'on n'est pas autorisé à faire des images de votre corps, ne pourrons-nous faire des images des bodhisattva qui vous entourent ?' Cela, le Buddha le lui permet (*T. Iss.*, loc. cit., p. 352). Cependant toutes les branches de l'école des Sarvāstivādin ne semblent pas d'accord sur ce point : dans le *Vinaya* de la secte cachemirienne, le même Anāthapiṇḍika demande s'il est permis de faire des images imitant la personne terrestre du Buddha, et s'entend dire qu'il n'y a nulle objection à cela (cf. *T. Iss.*, XXIV, p. 434). Le premier texte a été traduit en chinois vers 404 A.D., et selon M. WALEY, l'original remonte au moins à trois siècles avant, quelques éléments étant même plus anciens encore. Il est probable que l'interdiction existait à l'époque où ont été exécutées les sculptures de Sāñcī et de Bhārhut, et c'est ce qui expliquerait l'absence de l'image du Buddha. Le second des deux *Vinaya* cités ci-dessus a été traduit en 710 A.D., et c'est incontestablement de beaucoup un ouvrage plus tardif » (P. YETTS, *Buddhist Sculpture*, The George Eumorfopoulos collection, Catalogue of the Chinese & Corean Bronzes, etc..., IV, 3, London, 1932, p. 2). La mention d'images de bodhisattva ramène le texte dont M. P. YETTS fait état à une époque trop basse pour qu'on puisse l'appliquer sous cette forme au problème de l'origine de l'image du Buddha, et encore moins pour qu'on le croie contemporain de l'interdiction de représenter le Maître. Il n'existe pas d'école, autant que nous sachions, qui ait eu des statues des bodhisattva à l'exclusion d'images du Buddha. En tout cas, il n'est guère douteux que les premiers buddha gandhâriens ne soient antérieurs à des spéculations qui admettent une assemblée de bodhisattva autour de la personne de Çākyamuni. Encore peut-on bien admettre que sous les expressions relativement tardives du Vinaya Sarvāstivādin, c'est probablement un souvenir de l'ancien interdit qui se perpétue, et que M. P. YETTS a raison, sur ce témoignage, de remettre en question les conclusions de M. FOUCHER. L'analyse que nous avons donnée des substituts rituels de la personne humaine dès le temps des Brāhmaṇa permettra cependant de conserver la formule proposée dans *Les débuts de l'Art bouddhique*, en la changeant un peu : « si l'on n'a pas représenté le Buddha, c'est qu'on avait coutume de faire autre chose », dirions-nous. A vrai dire, on le représentait, mais non sous une forme corporelle : c'est une image mystique de sa personne, non un portrait, que les fidèles se donnaient. M. FOUCHER dit excellemment des symboles (roue, arbre, stūpa) qui désignaient les grands épisodes de la Vie du Buddha : « Plutôt que des images, ce sont à proprement parler des hiéroglyphes, dotés pour les initiés d'une valeur conventionnelle : et du même coup nous réussissons à nous expliquer ce que nous avons déjà eu plus d'une

En tout cas, pour en venir au second terme du développement, il est indéniable que telle a été la valeur précise des « gloires » mahâyânistes, où le saṃbhogakāya se révèle dans le ciel qui s'ouvre. Dans l'image, il y a une

---

fois l'occasion de noter, à savoir le caractère abstrait et quasi algébrique de cet art à ses débuts » (*loc. cit.*, p. 67-68). Mais le plan de l'autel du feu, qui est Agni, qui est Prajāpati, ce plan, avec son nombre de briques rituelles, chacune a sa place assignée, et formant par leur arrangement des svastika, etc., qu'est-ce donc, sinon un hiéroglyphe de Prajāpati ? M. Sylvain Lévi a mis hors de doute que le rite brâhmanique est une sortie de ce monde, un voyage dans l'autre monde, celui des dieux. Il s'effectue dans un milieu magique, et il se localise rigoureusement dans le temps entre un rite préparatoire et un rite libératoire. Prajāpati est inaccessible. On n'arrive auprès de lui, ou mieux on n'arrive en lui que pour un temps limité, par la construction rituelle, et le terme de l'opération est marqué par un retour sur la terre. L'autel, image conventionnelle du dieu, peut bien nous sembler un grossier amas de brique : pendant que le sacrifiant demeurera en état de consécration, ce monceau n'en sera pas moins réellement, en ce qui le concerne, à la fois Prajāpati et lui-même uni à ce dieu — pour un temps. Deux conséquences : l'autel n'a pas à fixer (comme nos statues décoratives) perpétuellement les traits de Prajapati (à supposer qu'on lui en prêtât) — bien mieux, il est bon qu'il ne ressemble pas ouvertement au Dieu : car dans ce cas, ce seraient tous les passants qui auraient gratuitement un contact avec lui, et non pas le seul sacrifiant, pour le temps, dans la mesure et par le moyen de la consécration. Ces notions qui sont assez apparentes dans la philosophie du Brāhmaṇa nous paraissent devoir contribuer à rendre compte de l'« interdit » observé dans l'iconographie bouddhique. Le rituel de l'agnicayana repose sur le caractère temporaire du commerce entre Prajāpati et le sacrifiant. La rupture de contact, en dehors des périodes de consécration, est un élément négatif tout aussi essentiel dogmatiquement que la prise de contact pendant ces périodes. La transposition, pour le bouddhisme, est aisée : il suffit de reporter ce rythme de l'homme à l'humanité. La venue des buddha, et le contact du monde avec eux, qu'elle permet, sont périodiques. Après quoi, le rythme se poursuit, mais marqué maintenant par leur absence, qui est un fait religieux aussi significatif que leur présence commémorée ou attendue. L'absence actuelle d'un Buddha, et le repérage de l'instant du monde où nous sommes par rapport au dernier Maître qui soit apparu, constituent la promesse de la descente de Maitreya et en quelque sorte le repérage de l'instant présent par rapport à l'Age d'or qui vient. Les traces du Buddha, ses reliques, sont en bonne orthodoxie l'objet propre du culte qu'il nous appartient de lui rendre. Ces conceptions anciennes, étroitement apparentées à celles du Veda tardif et du Brāhmaṇa, n'équivalent pas à une prohibition absolue : sculpter une image du Buddha n'eût peut-être pas été une hérésie : ç'aurait été cependant au moins une fausse note, et l'on comprend que les premiers siècles bouddhiques l'aient évitée. Comme l'autel est Prajapati pour le seul sacrifiant, de même, pour les initiés, les marques symboliques, ou même le stûpa étaient le Buddha : hiéroglyphes, comme le dit M. Foucher, mais magiques plutôt que mnémotechniques. On ne manquera pas d'observer que si c'est probablement l'Inde mélangée et peu orthodoxe du Nord-Ouest qui a fabriqué librement les premières statues du Buddha pour illustrer la vie de Çakyamuni, l'Inde centrale, avec la grande école de Mathurā, a commencé par des statues qui sont des « Buddha-bodhisattva », placées sur des caṅkrama, et qui, tout l'indique, font bien plus sûrement apparaître la succession indéfinie des buddha, qu'un Buddha particulier. Maitreya, comme à Bodh-gayā, y est attendu en Çākyamuni, s'il est permis de s'exprimer ainsi : n'est-ce pas une confirmation de notre hypothèse, selon laquelle la

présence réelle : « lorsqu'on contemple de près les précieuses marques distinctives (*lakṣaṇa*), c'est une majesté comme si la personne entière du Buddha était présente... le K'i-chō (Gṛdhrakūṭa) est devant nos yeux » ([1]), ou encore c'est « comme si on avait gravi la montagne jusqu'à son sommet et remonté le cours d'eau jusqu'à sa source » ([2]). Selon la formule classique de l'idéalisme mahâyâniste, le Buddha c'est moi-même, son paradis c'est mon esprit. En percevant l'image, on s'identifie à elle. « Les Buddha, dit l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, . . . ont le pouvoir de s'introduire dans l'esprit de toutes les créatures ; ainsi donc lorsqu'on se forme une conception d'un Buddha, c'est l'esprit lui-même qui assume les 32 Signes [du Mahāpuruṣa] et les 80 marques secondaires : c'est l'esprit qui devient le Buddha, c'est l'esprit qui est le Buddha. » ([3]) Quand on médite sur les Marques d'Amitābha ou quand on se figure l'aspect de sa Terre pure, l'esprit du fidèle devient pareil à cette Terre pure et le Buddha s'y réfléchit : c'est exactement la position dogmatique du *Lotus*, où les bodhisattva acquièrent un corps de vaiḍūrya, c'est-à-dire fait de la même substance que les « Paradis », corps dans lequel se voient les Tathāgata des dix points de l'espace. Ce miracle est interne, mais la présence d'une œuvre d'art le facilite, en aidant à la purification intime ; l'esprit, dans sa perception du spectacle glorieux, se trouve automatiquement identifié à celui-ci : c'est alors qu'on peut se croire « remonté à la source ». Comme la statue du nirmāṇakāya, le spectacle du Corps glorieux trônant au milieu des bodhisattva tire toute son efficacité du fait que les objets qu'il représente n'ont constitué en eux-mêmes qu'un spectacle. Ils n'ont rien été de plus qu'une œuvre d'art combinée par le Buddha,

---

périodicité des venues de Buddha est à l'origine de l'interdit tacite des premiers siècles, que d'avoir à constater qu'à la faveur de cette périodicité on s'est cru autorisé dans l'Inde propre à passer à leur représentation, d'abord collective ? On ne les avait pas représentés, pour faire sentir la période ; on s'est mis à sculpter leurs images, pour mieux faire apparaître cette période ; par ce détour, les deux s'enchaînent. En somme, en ce qui concerne l'iconographie du Buddha, l'invention gandhârienne (dont nous sommes loin de méconnaître les mérites) nous paraît correspondre à une interprétation anecdotique de la légende de Çakyamuni, tandis que la formule concurrente de Mathurā répond à des vues plus profondes, et sort du fond même de la philosophie bouddhique, telle qu'elle s'était constituée dans le concert des spéculations indiennes, vers le début de notre ère. Développement autonome, même si c'est l'initiative hellénisante qui a fait précipiter l'iconographie que les rituels antérieurs tenaient en eux comme en suspens. C'est dans l'épigraphie chinoise que nous en trouverons le commentaire le plus concis : « Depuis longtemps le Buddha s'est caché ; maintenant voici qu'il montre sa figure », dira-t-on des images magiques de l'« être toujours semblable à lui-même », en qui le passé, le présent et l'avenir se confondent (Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 2, p. 596, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 267) — images dont le prototype reste le Buddha paré du Māravijaya à Bodh-gayā.

([1]) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 2, p. 340.

([2]) *Ibid.*, p. 514.

([3]) 是心作佛是心是佛, *Taishō Issaikyō*, xii, n° 365, p. 343*, col. 19 sq. ; SBE., XLIX, ii, p. 178.

lorsqu'il a paru en donner la révélation directe à ses auditeurs du Gṛdhrakūṭa : c'est là son habileté dans l'emploi des moyens (*upāya kauçalyā*). Le saṃbhogakāya, ce n'est pas encore le vrai visage d'une réalité qui n'en a peut-être pas, mais uniquement celui qu'elle tourne vers les initiés d'un ordre plus élevé que les simples auditeurs du Buddha au nirmāṇakāya. Car c'est la disposition intime qui fait apparaître le Buddha humain, aussi bien que le Maître du Gṛdhrakūṭa céleste, devant nos yeux : « . . .lorsqu'ici dans le monde des hommes il vient à naître des êtres doux et bienveillants, à peine sont-ils au monde que grâce à leur vertueuse conduite, ils me voient occupé à expliquer la loi. » (1) La loi, en elle-même immuable, prend figure de Buddha devant les créatures qui le méritent, et en fonction de leur degré de mérite. Elle leur renvoie l'image de leur point d'avancement ; cette image est un homme divin pour les hommes, un Buddha paré pour les bodhisattva ; à la limite, la Loi se retrouve en elle-même, et elle est identique, en leur sein, aux buddha qui se sont fondus en elle. Les productions artistiques n'ont donc pas une valeur simplement ornementale. Elles marquent les moments de ce progrès et en sont les adjuvants ou même les instruments : « Quand le Grand Illuminé eut quitté ce monde impur, tous les êtres vivants pensèrent qu'il était séparé d'eux ; ils recherchèrent des endroits convenables et sculptèrent des images : alors l'accord (de ces images avec le Buddha véritable) fut réalisé, en n'importe quel lieu. » (2) Tous ces textes convergent vers une théorie de la perception, la perception du Buddha étant prise comme type symbolique de l'activité spirituelle. Les uns semblent dire que les spectacles glorieux sortent du cœur (*citta*, 心), d'autres que les dispositions intimes se modèlent sur eux : les deux interprétations sont vraies, s'interpénètrent et se complètent. Nous en avons suivi les conséquences dans la théorie des Terres pures ; mais maintenant l'analogie de ce mouvement de pensée et de la réflexion brâhmanique sur le subjectif et l'objectif est, à ce qu'il nous semble, de l'ordre de l'évidence. L'intimité des liens unissant l'iconographie du saṃbhogakāya à la dogmatique ne tient pas à ce que les images, établies d'abord pour elles-mêmes, auraient peu à peu conduit à des spéculations métaphysiques. Dès son apparition, l'art mahâyâniste a sa place marquée dans la religion et la philosophie, et si celles-ci ont trouvé en lui tant d'appuis, c'est qu'elles se les y étaient d'avance ménagés.

Nulle part l'ambiguïté du mot *esthétique*, en ses emplois philosophiques, ne correspond à une réalité plus qu'en cette matière, où doctrine critique de la sensation et théorie de l'art tendent constamment à se confondre. Les traités scolastiques (comme le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*), les allégories (comme celles du *Lotus*) et les monuments (par excellence, le Barabuḍur et les

(1) Burnouf, I, p. 198.

(2) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 2, p. 514.

peintures de Touen-houang) demandent à être interprétés ensemble : leur accord permet seul, à ce que nous crayons, de pénétrer les intentions véritables du bouddhisme.

Ici, c'est toute l'*Introduction* au *Mahāyānasūtrālaṃkāra* qu'il y aurait lieu de reproduire : ces quelques pages écrites sans parti pris métaphysique resteront le fondement de l'interprétation philosophique du bouddhisme. Sur le point qui nous occupe, en voici l'essentiel : « C'est au plus profond du sol indien que le fondateur du Yogācāra va chercher le principe de sa doctrine. Hardiment il se réclame du Yoga et par là il est vraiment le continuateur du bouddhisme primitif. Le Yoga est d'origine inhérent à l'esprit hindou ; il représente les premiers essais de la spéculation qui s'exerce sur les données de la magie, de la vision et de l'extase ; il a toujours conservé dans son bagage les vieilles recettes des sorciers en quête de pouvoirs surnaturels ; mais l'Inde y affirme de bonne heure son génie d'observation interne par l'analyse et la classification des états mystiques. Tous les systèmes philosophiques sont solidaires du Yoga ; ils partent des données immédiates de l'intuition pour les accorder vaille que vaille avec la réalité sensible. Le chef-d'œuvre de la poésie et de la pensée brâhmanique, la Bhagavad-gītā, procède expressément du Yoga. La biographie du Buddha est toute pénétrée du Yoga ; ses deux Maitres professent des théories du Yoga ; avant d'atteindre à la suprême Illumination, il passe lui-même par les quatre extases classiques du Yoga. On a signalé souvent l'évidente parenté d'une quantité de termes techniques dans le bouddhisme et dans le Yoga. Le Petit Véhicule n'a jamais cessé de prescrire et d'enseigner des exercices mystiques directement empruntés au Yoga.

« Mais si le Bouddhisme et le Yoga s'étaient sans cesse pénétrés, pour opérer leur fusion intime, il ne fallait pas moins qu'une révolution. L'union mystique, et le Yoga en est une comme son nom l'exprime, suppose nécessairement deux termes apparentés de nature, quoique différents de degré ; dans une effusion qui ressemble aux transports de l'amour, et qui leur emprunte volontiers leur langage, l'un se livre, l'autre possède et dans ce mariage symbolique l'Etre se perçoit dans sa plénitude, sa totalité, son éternité, source de bonheur ineffable et d'inépuisable activité. Le dogme du Vide, admis par l'Eglise n'opposait qu'un obstacle apparent à la solution mystique déjà poussée, mais arrêtée encore trop tôt ; il répondait à ce stage d'entraînement où la conscience et la volonté ont graduellement aboli tous les signes, juste avant l'irruption éblouissante de l'Absolu agissant. Asaṅga n'a donc point à renier le passé ; il trouve même dans les sūtra du Petit Véhicule des textes qu'il peut utiliser sans les fausser. Mais sur l'édifice déjà presque millénaire il élève un couronnement qui en transforme l'aspect. La tradition avait consacré une liste de six organes, les cinq organes du corps et le *manas* 'sens interne' véhicule de six sensations '*vijñāna*'. L'analyse d'Asaṅga découvre sous le flux incessant des phénomènes une nouvelle

sensation, la sensation du tréfonds '*ālaya-vijñāna*', réservoir permanent où viennent s'emmagasiner les effets acquis, en attendant l'heure de se transformer en causes. Ce n'est pas la personne, puisque le bouddhisme nie la personnalité ; ce n'est pas le moi, puisque le moi est illusoire ; c'est l'affirmation de l'être qui se trouve enveloppée dans tous nos jugements et ramenée à la mesure de la conscience. Asaṅga ici confine à Descartes ; il ne dit pas : 'Je pense, donc je suis' ; mais sous la sensation du manas que traduit 'Je pense', il isole la sensation plus profonde qui déclare : 'Je suis'. Ainsi, sans être vraie au sens absolu puisqu'elle est liée au moi, la sensation de l'Ālaya contient une somme de réalités supérieure à toutes les autres ; elle recueille de chacune d'elles sa part de vérité et par là elle participe de la permanence dans l'univers impermanent ; elle s'imprègne, pour employer la métaphore en usage dans l'école, du parfum de tous les actes, mais pour le dégager au temps venu, sans en rester aucunement affectée. Elle est donc susceptible d'affronter l'union mystique. Une fois transformée par la révolution interne, la sensation du tréfonds se confond avec le 'plan sans-écoulement' où toute différenciation cesse : au moi fictif qui est aboli se substitue la conscience universelle où le moi et autrui se donnent comme égaux et identiques.

« L'agent de cette révolution, l'absolu qui envahit et sublime l'ālaya-vijñāna, c'est la *Bodhi*, l'Illumination abstraite et concrète à la fois puisqu'elle est la Vérité une et puisqu'elle se réalise d'autre part, uniforme et immuable, dans la multitude infinie des Buddha : par eux on communie avec elle, par elle on communie avec eux. Elle est ineffable, et par suite elle échappe au raisonnement discursif ; on ne saurait dire qu'elle est être ni non-être, révélation universelle, elle contient tout et ne se montre pas partout : elle est ininterrompue et ne se manifeste que par intervalles. Son caractère essentiel et fondamental, c'est qu'elle exclut la dualité, puisqu'elle est l'absolu. Pleine d'être comme elle l'est, elle apporte en se donnant une béatitude qui surpasse l'ancien Nirvāṇa de cessation totale ; la pensée à qui elle s'est donnée jouit du Nirvāṇa-qui-n'est-pas-l'arrêt (*apratiṣṭhita*), elle y a puisé des énergies extraordinaires qui s'écoulent désormais en actions de passivité, où la causalité du karman n'a plus de prise. » [1]

Voilà tout ce que l'on peut attendre de l'analyse dogmatique directe, et cette notice écrite il y a vingt-trois ans n'appelle encore aujourd'hui que la citation. Toutefois l'élargissement de l'enquête que permettent les documents archéologiques accumulés depuis cette date et leur comparaison avec les sūtra généraux du Mahāyāna nous porteraient à croire qu'il y a lieu de rectifier la place faite par M. Sylvain Lévi à l'œuvre d'Asaṅga dans le développement du bouddhisme. Cette mise en forme scolastique n'est pas, à ce que nous croyons, la

---

[1] Sylvain Lévi, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, II, p. 18-21 ; cf. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Bibl. EHE., Sciences hist. et philologiques, n° 260, Paris, 1932, p. 10 sq. et le ch. vi tout entier (*La Notion de tréfonds*, p. 125-173).

révolution même qui a permis la fusion intime du Yoga et du bouddhisme, elle l'enregistre et la dénomme ; elle ne la constitue pas. Si c'en est assez pour ajouter un grand homme à l'histoire de l'Inde, ce ne sera pas le diminuer outre mesure que de retrouver les sources de son inspiration dans la pensée commune du Grand Véhicule, et plus encore dans la pratique religieuse, ce véritable répertoire des concepts philosophiques, d'où ces derniers sortent toujours un peu moins vivants qu'ils ne préexistaient en elle. Ç'a été justement l'un des principaux secrets de la réussite mahâyâniste que de les laisser en contact avec cette source première, même en leurs expressions les plus abstruses, par les bons offices d'une iconographie mystique, systématiquement et pratiquement réglementée. Et voilà comment et pourquoi Touen-houang et le Barabuḍur, qui réfléchissent le *Lotus de la Bonne Loi* et le cycle des Terres pures, vont être à même de nous donner sur les antécédents du système d'Asaṅga des lumières décisives.

La base de ce système n'est autre chose que l'*āçrayaparāvṛtti*, la révolution du Fond ou du Tréfonds, comme traduit M. Sylvain Lévi. Asaṅga dit aussi plus simplement « changement de Fond », littéralement « changement de l'appui », *āçrayasya anyathāpti* : « réalisation d'une modification du support » (1). Ce mot d'*āçraya* « Fond » admet en effet les valeurs suivantes : « appui, voisinage, attachement, dépendance, rapport, base, soutien, asile, local, contenant » (2). Dans le langage technique du bouddhisme il désigne l'« organisme psycho-physique », soit l'équivalent de la personnalité pour une doctrine qui nie la personnalité (3). C'est le corps (*çarīra*), tel qu'il est défini et déterminé dans la série des êtres par l'effet des actes passés, et tel qu'il forme le soutien (*āçraya*) de l'activité mentale (*cittacaitta*) qui se reconnaît en lui (4). L'expression d'*āçrayaparāvṛtti* n'a pas été inventée par Asaṅga : elle figurait apparemment en bonne place dans la *Vibhāṣā* et les discussions scolastiques anciennes analysées dans le grand *Abhidharmakoça* de Vasubandhu. « L'école d'Asaṅga, écrit M. L. de La Vallée Poussin, a hérité de l'expression *āçrayaparāvṛtti*... Il s'agit, comme dit S. Lévi, d'une révolution du fonds même de

(1) *M. S. A.*, IX, 12 ; I, p. 35 ; II, p. 71.

(2) *Ibid.*, II, p. 8, n. 6 (sur I, 12, *comm.*)

(3) L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, VII, p. 81, n. 1.

(4) « L'*āçraya*, c'est le corps muni d'organes, qui est le point d'appui (*āçarya*) de ce qui est appuyé (*āçrita*) sur lui, à savoir de la pensée et des mentaux (*cittacaitta*) », *ibid.*, III, p. 126. L'*āçraya* est constitué ou déterminé par les sens ou fonctions organiques (*indriya*) : « Le point d'appui de la pensée, ce qui subdivise, prolonge, souille ce point d'appui, ce qui en prépare la purification et le purifie, voilà tout ce qui est *indriya*. - le point d'appui (*āçraya*) de la pensée, à savoir les six organes de connaissance, de l'organe de la vue à l'organe mental (*manas*). Ce sont les six *āyatana* internes qui sont les constitutifs primaires de l'être vivant (*maula sattvadravya*) » (*ibid.*, II, p. 110). La collection des six « bases » *āyatana* internes des sens, autrement dit le *ṣaḍāyatana* « est essentiellement l'être vivant dont on dit qu'il transmigre ; il est donc le point d'appui de la transmigration » (*ibid.*, p. 110, n. 2).

l'être, de l'apparition d'une nouvelle personnalité : le Pṛthagjana (profane) devient un Ārya (saint), la femme devient homme, l'homme devient animal etc. » ([1]) Toutefois si *āçraya* désigne bien l'équivalent bouddhique de la personnalité, les « positions » successives dans la série des transmigrations, le changement d'*āçraya* répondant au changement de sexe, etc., paraît se nommer plutôt *āçraya vikopana* « bouleversement du point d'appui » ([2]) qu'*āçraya-parāvṛtti*, ce dernier terme, particulièrement fort, convenant surtout à la modification profonde et véritablement radicale que constitue la purification intime de la personne. Cette révolution caractérise le passage d'une catégorie (*dhātu*) de mondes à l'autre : on passe des mondes de la forme pure (*rūpadhātu*) aux mondes sans forme (*ārūpyadhātu*) par un changement de nature et non plus de degré (comme d'un monde à l'autre dans le sein des *dhātu*), et c'est là ce qu'implique l'*āçrayaparāvṛtti* ([3]). Ultérieurement la *Vyākyā* de Yaçomitra mettra ce mot en relation prééminente avec l'obtention d'une nature entièrement « nettoyée », dont toutes les composantes (*dharma*) sont purs : « le Dharmakāya est la série des dharma purs ou un renouvellement de l'organisme psycho-physique, de la personnalité : *anāsravadharmasaṃtāno dharmakāyah. āçrayaparāvṛttir vā* » ([4]). C'était déjà toute la position d'Asaṅga lui-même, pour qui la révolution du Tréfonds amène celui qui l'expérimente sur le plan des dharma purs ou « sans écoulements » (*anāsrava*).

Mais en même temps qu'une signification psychologique, la théorie des *āçraya* a une portée cosmologique. Selon la doctrine de la correspondance des constituants du champ interne de la perception et de ceux du champ externe (celui de ses objets) : bref du « dedans » et du « dehors », si l'*āçraya* est « le corps muni d'organes », en même temps, « dans une acception différente, tel *dhyāna*, telle *bhūmi* [c'est-à-dire tel étage cosmique et telle méditation par laquelle on s'y transporte] est l'*āçraya*, le point d'appui de l'acquisition de tel

---

([1]) *Ibid.*, IV, p. 24, n. 1.

([2]) *Ibid.*, IV, p. 94-95, 101 ; de même la mort est l'« abandon » d'un « point d'appui » *āçrayatyaga*, *ibid.*, p. 94, *parāvṛtti* se dit du changement de sexe, mais alors en composition avec *vyañjana* (=*liṅga*, genre ou sexe), *ibid.*, p. 44-45.

([3]) Diverses « libérations » (*vimokṣa*) correspondent aux terres successives ou aux étages (*bhūmi*) en lesquels le cosmos est divisé de la base au sommet. «...Le troisième Vimokṣa est obtenu par un ascète qui pratique le quatrième dhyāna, terre extrême du Rūpadhatu ; le huitième, par un ascète qui pratique le *bhavāgra*, terre extrême de l'Ārūpyadhātu.. le troisième Vimokṣa... comporte l'abandon de tous les obstacles qui s'opposent aux Vimokṣa de dhyāna (*rūpivimokṣa*) : une fois qu'on l'a acquis, on possède la souplesse de pensée qui permet de réaliser sans effort les trois premiers Vimokṣa. Et cela, parce qu'il comporte une *āçrayaparāvṛtti*, une certaine transformation de l'*āçraya* ou complexe physico-psychologique. De même, le huitième Vimokṣa l'emporte sur les Vimokṣa précédents parce qu'il comporte l'abandon de tous les obstacles aux Vimokṣa du domaine de l'Ārūpya », *ibid.*, VIII, p. 211, n. 1.

([4]) *Ibid.*, VII, p. 81, n. 1.

savoir, etc. » (1) Nous avons vu qu'une transmutation radicale d'*āçraya* s'effectue lors du passage du monde de la Forme pure à celui du Sans-forme : elle est localisée au niveau de la quatrième extase (*dhyāna*), c'est-à-dire au sommet du Rūpadhātu. Mais l'ultime révolution ne s'effectuera que plus tard, au plus haut étage de la pyramide cosmique, en d'autres termes à la Pointe du monde, en sanskrit *bhavāgra*, qui domine la succession des « terres » Sans-forme. La conséquence de cette révolution une fois acquise est « la naissance dans le Bhavāgra » (2). Le caractère commun des deux recueillements correspondant à ces deux libérations est « l'arrêt de la pensée et des mentaux » (*cittacaittānāṃ nirodha*) ; ils correspondent bien par conséquent à la purification du soutien ou du Fond (*āçraya*) par l'arrêt des spécifications, ces sources d'erreur et d'attachement, qui se fondaient sur lui (*āçrita-cittacaitta*) (3). La Révolution du Tréfonds se situe donc dès ce moment au sommet du cosmos, et l'on pense forcément à l'image qu'emploiera Asaṅga pour nous la dépeindre :

Sthitaç ca tasmins Tathāgato jaganmahācalendrastha ivābhyudīkṣate « Installé là [i. e. sur la Révolution du Fond], le Tathāgata jette ses regards sur le monde comme s'il était au sommet d'une haute montagne. » (4)

Pour celui qui s'est élevé jusqu'à ces hauteurs, le « Fond » ancien n'est pas anéanti, mais il est purifié : les souillures, c'est-à-dire les particularisations (activité des sens, appréhensions de l'esprit, etc.) dont de tout temps cette base « personnelle » avait été imprégnée, en sont éliminées, sont coulées à fond en elle par l'intervention de la *Bodhi*, c'est-à-dire de l'absolu qui envahit et sublime ce Tréfonds. Les conditions internes de la différenciation et de l'erreur disparaissent, et en même temps les conditions extérieures qui matérialisent autour des êtres d'un certain niveau spirituel un étage du monde capable de donner la réplique aux opérations de leur mentalité : du haut de l'*āçrayaparāvṛtti* le monde tout entier s'étale sous les yeux, comme la plaine au pied d'un mont.

Purification de l'*ālayavijñāna*, dit la scolastique du Yogācāra. Mais qu'est-ce que ce processus, sinon la mise en système du miracle conté dans le *Lotus*, dans le *Lalitavistara*, dans les textes amidistes? Ces sūtra nous ont décrit l'aplanissement magique des niveaux inférieurs du monde : vallées, montagnes et villes, plus rien n'apparaît, et la Terre pure offre un niveau plan comme la paume de la main, au-dessus duquel le Corps du Buddha s'élève, selon une com-

---

(1) *Ibid.*, VIII, p. 211, n. 1, b.

(2) *Ibid.*, II, p. 210 sq.

(3) Rapprocher II, p. 211 de III, p. 126. Le renouvellement (*parāvṛtti*) de la personnalité (*āçraya*) est l'attribut de l'homme qui a « vu » les Vérités, et du Saint qui vient d'acquérir le fruit de la Sainteté (*arhattva*) ; le premier ayant « abandonné toutes les passions qui sont abandonnées par la vue des Vérités..., sa série est donc pure, puisque sa personnalité vient d'être renouvelée. » Le second « vient d'achever d'abandonner toutes les passions qui sont abandonnées par la méditation (*bhavanā*) des Vérités. Sa série est pure, puisque sa personnalité vient d'être renouvelée ». *Ibid.*, IV, p. 123.

(4) *M. S. A.*, IX, 13 ; I, p. 36 ; II, p. 72.

paraison constante, « pareil à une montagne ». Bien mieux, l'*Amitāyur dhyāna sūtra* exposera en détail le processus de ce nivellement : on imagine qu'une eau transparente recouvre l'univers, puis qu'elle se solidifie en lapis-lazuli (*vaiḍūrya*); mais à l'intérieur se distingue encore sous une forme symbolique l'univers noyé dans sa masse. Le *Lotus* de son côté, après avoir insisté sur le même miracle, nous dit que le corps même des bodhisattva devient pareil au lapis-lazuli et que tous les Tathāgata s'y réfléchissent comme dans un miroir. Cette allégorie ne peut signifier que la purification et la transmutation simultanées de la nature interne et du monde extérieur qui lui correspond : la spéculation philosophique n'a donc eu qu'à puiser dans le trésor des croyances religieuses, et le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* pourrait passer pour un commentaire approfondi et dogmatique du *Lotus de la Bonne Loi* et des textes similaires : n'est-ce pas d'ailleurs le sens même de son titre [1] ? Le miracle de base que nous avons retrouvé au fond de tous les ouvrages les plus importants de la foi mahâyâniste est devenu, repris par le génie philosophique d'Asaṅga, la pierre d'angle de son école ; nous avons observé d'ailleurs que la controverse scolastique avait déjà préparé les voies au *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. L'œuvre du théoricien de l'*ālayavijñāna* schématise les récits hauts en couleur des livres édifiants. Textes légendaires, textes scolastiques : pour compléter le triptyque, il n'est plus que d'évoquer les productions de l'art. En cachant les images du *Karmavibhaṅga* sous son massif blocage, l'architecte du Barabuḍur a réalisé dans la pierre une Révolution du Tréfonds, non point l'ultime, qui se localisera au *bhavāgra*, c'est-à-dire au sommet des terrasses rondes, mais celle qui fait passer du monde des Sens aux mondes de la Forme pure. Les opérations grossières des sens et leur adhérence au saṃsāra seront noyées sous les pas des initiés admis sur la première circulation pourtournante ; à Touen-houang, c'est sous les eaux du lac céleste qui s'étend au-dessous du Buddha et de ses bodhisattva. Les leçons les plus abstruses de la philosophie, tirées droit du fond des sūtra littéraires, trouvent en même temps que ceux-ci leur illustration précise depuis les grottes des Mille buddha jusqu'au monument javanais. Paraboles, dialectique, images : une sève unique se partage entre les trois.

L'acquisition de l'extase transcendante et l'obtention d'une égalité de plan avec le niveau cosmique correspondant, ce qu'on pourrait appeler en somme l'état de grâce ouvrant l'accès de la Terre pure, évoquent à l'esprit du bouddhiste Yogācāra à la fois l'idée d'une ascension de l'élu et, dans l'univers qu'il porte en lui, l'idée d'une résorption corrélative, au-dessous du niveau atteint, des différenciations où les autres créatures sont retenues. Concevoir que ces

---

[1] « Composer un çastra s'appelle orner les sūtra... Quand on y explique exactement le sens des sūtra prononcés par le Tathāgata, c'est ce qu'on appelle Parer les sūtra (*sūtrālaṃkāra*) ». *M. S. A.*, II, p. 3, n. 1 (sur le v. 2) ; cf. S. Lévi, *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*, JA., 1927, II, p. 126-27.

de niveau, d'un Corps à l'autre, thème qu'exprimait littérairement dans le *Lotus* la description de la Terre pure où se tient l'Assemblée, portera désormais le nom abstrait, mais qui fait encore image, d'*āçrayaparāvṛtti*, révolution du Tréfonds.

— Troisièmement enfin, une fois comprises la composition symbolique des grands sūtra et leur correspondance avec la mise en forme scolastique, il paraît certain que depuis les stèles gandhâriennes dites « du grand miracle » jusqu'au Barabuḍur, et par ailleurs dans toute l'iconographie de l'Asie centrale, le nivellement du monde est devenu le motif préféré de l'art mahâyâniste. Ainsi était rendu sensible l'accès à l'Assemblée transcendante des sūtra, c'est-à-dire le salut, et en même temps l'*āçrayaparāvṛtti* des Çāstra, qui a le même sens. Or, nous savons que percevoir, en cette matière, c'est déjà presque réaliser. Tout mahâyâniste, devant les grandes peintures de Touen-houang, devait donc se croire à demi-sauvé, les ayant vues. Quant aux savants, ils ne pouvaient manquer de tirer des images certaines satisfactions plus précises et plus philosophiques : il n'est pas douteux que tous ces lacs célestes ne leur soient apparus comme un reflet de la Révolution du Tréfonds qu'ils s'efforçaient de réaliser en eux-mêmes. S'identifier aux tableaux, ce n'était donc pas seulement s'élever au-dessus du Buddha hînayâniste et se rendre aux pieds du Buddha au saṃbhogakāya : c'était s'imprégner de celui-ci, et s'avancer vers l'obtention de la transmutation du fond de la personnalité. Passage de niveau, une fois de plus : les trois témoignages coïncident.

Chapitre IX.

Le dharmakāya du *Lotus de la Bonne Loi*.

Mais les interprétations ainsi formulées à propos du Corps d'artifice et du Corps communiel n'ont tout leur sens que par rapport à la signification corrélativement prise par le Corps de dharma : c'est donc cette dernière qu'il importe maintenant de dégager.

Toute la question du bouddhisme, toute la difficulté de conserver ce nom unique à des doctrines en apparence si nettement divergentes, et toutes les partialités de l'exégèse sectaire sont réunies là. Pour nous reconnaître dans ce dédale, essayons de ne pas perdre le contact des monuments figurés dont nos analyses viennent de nous prouver l'intime accord avec les textes, aussi bien littéraires que scolastiques.

Et d'abord, replaçons-nous devant une objection plusieurs fois signalée et toujours éludée par nous jusqu'ici. L'art mahâyâniste se complaît à représenter le Buddha au centre de l'assemblée des bodhisattva, et nous avons considéré ce Buddha aux bodhisattva comme le saṃbhogakāya ; nous avons cru trouver

son origine théorique dans un détour apologétique, s'il est vrai qu'il soit la surimposition du Maître spécifiquement mahâyâniste au Maître de la tradition hînayâniste. Mais ce faisant, n'avons-nous pas tendu à placer la transition du Petit au Grand Véhicule au niveau de l'invention, par le second, d'un saṃbhogakāya du Buddha ? Or, on ne peut se le dissimuler, la chronologie des textes fondamentaux du Mahāyāna, autant que nous la saisissions, n'appuie pas cette hypothèse. Le saṃbhogakāya n'apparaît, dans la terminologie bouddhique, qu'après le dharmakāya, et il existe un mahâyânisme, celui par exemple du *Mahāparinirvāṇasūtra, Taishō Issaikyō*, 374, ou celui de l'école de NĀGĀRJUNA, qui n'admet encore nominalement que deux corps, le dharma° et le nirmāṇakāya [1].

Certaines considérations donneraient à penser que le Buddha aux bodhisattva de nos peintures et de nos sūtra lui-même est peut-être, au moins dans certains cas, et quoi que nous en ayons dit jusqu'à présent, un Buddha manifestant son dharmakāya. N'avons-nous pas tenté de démontrer, dans une autre occasion, que le vrai thème des artistes de la Chine du Nord ou de l'Asie centrale a été beaucoup moins la personne glorieuse du Maître que son enseignement, sa Loi, son dharma prêché ? Et s'il en est réellement ainsi, comment ne pas reconnaître en conséquence le Corps de la Loi dans l'image qui brille au centre des grandes scènes de la prédication que nous venons d'évoquer ? [2] Les inscriptions chinoises décrivent en des termes émus la façon dont apparaît, par l'entremise des images, le Buddha du Gṛdhrakūṭa : « lorsqu'on contemple de près les précieuses marques distinctives (*lakṣaṇa*), c'est comme si la personne entière du Buddha était présente... le K'i-chö (Gṛdhrakūṭa) est devant nos yeux » ; c'est là évidemment par excellence le Buddha du *Lotus*, sūtra prêché, comme on le sait, du haut du Gṛdhrakūṭa céleste. Or, et il se trouve que les mêmes inscriptions le spécifient, ce qu'on voit alors, ce n'est rien de moins que le suprême dharmakāya : « lorque nous contemplons l'excellence du Corps de la Loi, les huit périls se dissipent... » [3]. Par ailleurs, l'école du Vijñaptimātra ne se borne-t-elle pas à préciser un caractère tout à fait général du dharmakāya, lorsqu'elle le définit, sous l'un de ses aspects, « le Corps de la Loi verbal » 言說法身, Corps transcendant, qui « se manifeste cependant par la parole » ? [4] Si donc l'art s'est partout appliqué à matérialiser la parole du Maître en entourant la scène de sa prédication des sujets de cette dernière, comme nous l'avons soutenu, cela posé, de Yun-kang à Ṭouen-houang, prétendrons-nous qu'on ne nous ait point figuré le dharmakāya « verbal » ?

---

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BUSSHIN, p. 178ᵃ et 181ᵇ.
(2) Supra p. 265 sq.
(3) *BEFEO.*, XXVIII, p. 210-213, 244 sq., etc.
(4) CHAVANNES, *Miss. Arch.*, I, II, p. 340.

Enfin, dans le *Lotus* lui-même, est-ce bien toujours un saṃbhogakāya, et non le dharmakāya qu'assume le prédicateur transcendant ? Il ne se donne pas uniquement, nous l'avons dit, comme l'égal, mais vraiment comme le créateur des buddha glorieux réunis autour de lui. Ce centre de tous les buddha peut-il être autre chose que le Corps de la Loi ? Nous avons écarté provisoirement l'objection en proposant de reconnaître qu'un saṃbhogakāya ne se présente jamais à part et qu'il constitue une révélation collective. Les corps glorieux des autres buddha feraient en quelque sorte partie intégrante de sa propre définition. Quoique cette idée difficile se soit trouvée éclaircie dans une certaine mesure par notre note sur les Terres pures, et quoique l'analyse du *Saddharmapuṇḍarīka* lui ait déjà donné quelque consistance, il reste que les relations du dharmakāya avec ce saṃbhogakāya collectif sont encore pour le moins troubles et ambiguës. On pourrait tirer un sérieux argument contre notre thèse du fait que les sources scolastiques les plus anciennes du mahāyānisme ne font état que de deux corps, nirmāṇakāya et dharmakāya. Et justement la description du dharmakāya dans le commentaire sur la *Çatasāhasrikā prajñāpāramitā*, attribué à Nāgārjuna, concorde fort exactement avec la figure que fait le Buddha transcendant dans le *Saddharmapuṇḍarīka*. Le chapitre central de ce sūtra, le *Tathāgatāyupramāṇa parivarta*, oppose le Buddha de l'Assemblée transcendante et celui dont le monde se forge des idées dans le genre de celle-ci : « C'est aujourd'hui que le bienheureux Çākyamuni, après avoir abandonné la maison des Çākya, après être parvenu à l'intime et suprême essence de l'état de Bodhi dans la ville nommée Gayā, est arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli » (1). Ce ne sont là, nous dit-on, qu'apparences et le vrai Buddha demeure, sans en bouger, sur la cime du Gṛdhrakūṭa transcendant, dont la réplique terrestre se trouve auprès de Rājagṛha (2). Le *Mahāprajñāpāramitā çāstra* distingue de même un corps « terrestre » du Buddha, né dans la maison de Çuddhodana et un Corps surnaturel, qui est le Corps de la Loi (3). Que ce dernier, ici expressément nommé dharmakāya, soit bien identique au Buddha surhumain du *Saddharmapuṇḍarīka*, il y a d'autant moins à en douter que le çāstra en situe par excellence la manifestation à Rājagṛha, site de la prédication du *Lotus*. Rappelons ce passage important, que nous avons déjà commenté : «... c'est dans le pays de Magadha que Çākyamuni a obtenu la Saṃbodhi, a pris possession du *dharmakāya*... ; c'est pourquoi il résida souvent à Rājagṛha. Par affection pour le lieu de sa naissance, il résida souvent à Çrāvastī, car tous les hommes, même entrés en religion, aiment la terre natale. Par affection pour le lieu où il avait acquis le *dharmakāya*, il résida souvent à Rājagṛha, car tout Buddha aime son *dharmakāya*. Il résida plus souvent à Rājagṛha, car le *dharmakāya*

(1) Burnouf, p. 191 ; Kern, p. 298-99.
(2) Burnouf, p. 1, 197 ; Kern, p. 1, 308.
(3) *Hōbōgirin*, p. 181b-182a.

l'emporte sur le *janmakāya* ou corps de naissance. » (1) Est-ce bien le *Mahāprajñāpāramitā çāstra* qui dit « Lorsque des êtres voient le corps vrai [眞身 = 法身, *dharmakāya*], il n'est pas un de leurs vœux qui ne soit réalisé ; ce corps emplit tout l'espace, sa radiance illumine les dix directions, les sons de Loi qu'il émet atteignent également dans les dix directions les mondes innombrables comme les grains de sable du Gange ; pour la Grande Assemblée qui l'écoute, il énonce la Loi sans cesse et dans l'espace d'un instant chacun de ses auditeurs comprend ce qu'il entend... Mais cette Loi que prêche ainsi le Buddha au dharmakāya, seuls parmi les hommes des trois Véhicules peuvent l'observer les Bodhisattva des dix Terres ; seuls ils peuvent l'entendre et la recevoir de façon intégrale » (2) ? On croirait lire le *Saddharmapuṇḍarīka* : illumination du monde, universalité de l'enseignement, centre de cet enseignement auprès de Rājagṛha, permanence de son émission, même après l'apparent nirvāṇa du Buddha, caractère relatif de la perception qui en est obtenue par chaque classe d'auditeurs, assemblée céleste qui le reçoit intégralement, et accès à l'assemblée strictement réservé aux adeptes du Mahāyāna, c'est comme si tout le *sūtra* avait passé dans le *çāstra* : leur bouddhologie est identique.

Le *Lotus de la Bonne Loi* se centrerait-il donc sur un Buddha manifestant son dharmakāya, et non le saṃbhogakāya, comme nous l'avions prétendu ?

Mais quelle que soit la valeur pressante de cette argumentation, elle ne s'inscrit qu'en contre-partie de la thèse opposée, laquelle reconnaissait un saṃbhogakāya dans le Buddha prédicateur du *Lotus de la Bonne Loi*. La démonstration de cette théorie nous semble acquise, et nous n'y reviendrions pas si ce n'était utile pour définir la conception exacte que le *Lotus* se fait de la vérité suprême et de ses spécifications successives. Rappelons donc en quelques mots que le Buddha transcendant du *Saddharmapuṇḍarīka* a commencé et qu'il finira ; si loin qu'il faille plonger dans l'infini du passé et de l'avenir pour atteindre la date de sa première illumination et celle de son nirvāṇa, il peut être question de ces dates, il en est question, et il nous dit lui-même que la seconde est deux fois plus loin de nous dans le futur que la première ne l'est dans le temps écoulé : c'en est assez, car que serait un dharmakāya qui pourrait commencer et cesser d'être ? Laissons donc les preuves accessoires (imposition des parures, etc.), et répétons notre précédente conclusion, à savoir que la manifestation produite par Çākyamuni devant l'assemblée supramondaine est ce que nous nommons un saṃbhogakāya.

Contradictoirement, il nous a cependant été nécessaire il n'y a qu'un instant d'y reconnaître ce que l'école de Nāgārjuna appelle le dharmakāya. L'antinomie est-elle irréductible ?

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VIII, [appendice], p. 785.
(2) *Hōbōgirin*, p. 181b-182a.

En fait, nous avons constaté que le Buddha transcendant du *Saddharma-puṇḍarīka* et celui de *Mahāprajñāpāramitā çāstra* sont deux figures quasi identiques. Il n'existe donc aucune contradiction entre leurs définitions, et même entre les développements que l'on en tire de part et d'autre. Il ne s'agit que d'un conflit de terminologie. Ce que le çāstra nomme dharmakāya revient à ce qui se nommera plus tard saṃbhogakāya. Le dharmakāya de NĀGĀRJUNA, ou du pseudo-NĀGĀRJUNA, contient en lui, comme le Buddha céleste du *Lotus*, tous les caractères d'un saṃbhogakāya. De même, sans doute dans l'épigraphie chinoise le « Corps de la Loi » sculpté ou peint dans les grottes est-il un Buddha aux bodhisattva, c'est-à-dire, selon la terminologie développée, un saṃbhogakāya, quoiqu'on le nomme formellement dharmakāya : l'expression serait employée là dans sa valeur ancienne, ou le futur saṃbhogakāya se trouve impliqué par la connotation de *Corps de la Loi*.

Une remarque perspicace de M. L. de LA VALLÉE POUSSIN éclaicirait ce point : selon le savant traducteur de la *Siddhi* de HIUAN-TSANG, ce que le *Mahāprajñāpāramitā çāstra* « entend par dharmakāya ou dharmadhātukāya ou dharmadhātujakāya, c'est le corps glorieux ou saṃbhogakāya de la Siddhi, corps que possèdent les Buddha et certains Bodhisattva, qui est plus parfait pour les Buddha » (1).

Cette observation, qui résulte d'une comparaison avec HIUAN-TSANG, est confirmée, en sa partie positive, par l'examen parallèle que nous venons de faire des données du çāstra et de celles du *Lotus*. Nous en pourrions déduire qu'à date ancienne on a nommé dharmakāya ce qui devait ultérieurement s'appeler saṃbhogakāya. Les contradictions que nous signalions se résoudraient en un simple changement de mots.

Que vaut cette solution ? Partiellement exacte, elle demande cependant à être complétée, si l'on ne veut pas présenter d'une manière très fausse un important chapitre de l'histoire du bouddhisme. Le saṃbhogakāya est un corps qui se définit par l'assemblée des bodhisattva ; comme Corps de Buddha, il est le Buddha aux bodhisattva. Le dharmakāya, c'est le Corps de la Loi, égal à la somme des écritures canoniques, dès le Petit Véhicule, égal à la somme de la Loi transcendante dans le monde, ou de la Loi supramondaine du monde, au compte du Grand Véhicule. En remplaçant les mots par ces définitions, pour écarter le conflit tout formel des terminologies, dire que la première scolastique mahâyâniste n'a connu, au-dessus du nirmāṇakāya, qu'un seul corps qu'elle nommait dharmakāya, mais qu'elle concevait comme on a conçu plus tard le saṃbhogakāya, est-ce dire qu'au-dessus du Buddha du Petit Véhicule le premier Buddha spécifiquement mahâyâniste a été un Buddha aux bodhisattva, et non un Corps de la Loi ? Dans ce cas, pourquoi l'a-t-on nommé un *dharmakāya* ? Et comment prétendre que le Buddha aux

(1) *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 777.

bodhisattva soit antérieur au Corps de la Loi du Buddha, alors que les origines de celui-ci sont discernables dans le canon pāli ? Tout ceci n'est pas encore bien clair. Mais c'est déjà beaucoup que de pouvoir énoncer ces questions elles-mêmes. A ce que nous croyons, la véritable obscurité du problème que pose l'origine du Mahāyāna était celle qui les dissimulait. Au point où nous en sommes, nous les étant posées, une solution satisfaisante n'est peut-être plus tout à fait impraticable : elle se formulera graduellement.

Pour l'instant, voici ce qu'il faut retenir des considérations qui précèdent : le Buddha transcendant du *Lotus* et le dharmakāya du çāstra nâgârjunien se correspondent étroitement, et contiennent l'un et l'autre tous les caractères de ce qu'on nommera plus tard, avec Asaṅga et Vasubandhu, le saṃbhogakāya. Si Nāgārjuna n'emploie pas ce terme, c'est faute de s'être fait une terminologie suffisamment développée et non faute d'avoir quelque notion d'un Buddha aux bodhisattva ; la notion s'étale d'ailleurs dans tous les sūtra de la classe du *Saddharmapuṇḍarīka*.

Ces questions de pure forme étant débrouillées, il s'en présente une autre, plus essentielle. La doctrine complète des trois Corps du Buddha comprendra, outre le nirmāṇakāya, à la fois un saṃbhogakāya et un dharmakāya. Le *Lotus*, pour sa part, place déjà au-dessus du nirmāṇakāya, qui est le Buddha du Petit Véhicule, un véritable saṃbhogakāya, qui est le Buddha des bodhisattva. Mais sa bouddhologie s'en tient-elle là ? Ce Buddha quasi éternel, qui pourtant finira, constitue-t-il la vérité suprême ? N'est-il rien au delà ?

Il nous semble qu'il existe bien dans le grand sūtra une notion implicite du pur dharmakāya, supérieur au Corps glorieux du prédicateur. Mais pour comprendre sa nature, il est nécessaire de se faire au préalable une idée suffisamment précise de la composition du *Lotus de la Bonne Loi*. Nous avons montré dans notre mémoire sur le *Buddha paré* que cet ouvrage contient le récit distinct de deux prédications successives, délivrées devant deux assemblées superposées : il a été énoncé sur terre d'une manière enveloppée, et c'est l'objet du chapitre II ; au chapitre XI, c'est à cette première prédication que le buddha Prabhūtaratna fait allusion lorsqu'il dit à Çākyamuni : « Bien, bien, ô bienheureux Çākyamuni, elle est bien dite, cette exposition de la loi du *Lotus de la Bonne Loi* que tu viens de faire » ; au contraire, au chapitre XV, c'est un exposé beaucoup plus explicite que Çākyamuni, en son Corps glorieux et en plein ciel, délivre à l'assemblée des bodhisattva, suspendue dans l'espace autour de lui. Le sūtra, comme le Maître, prend plusieurs visages, selon l'auditoire. Non pas deux seulement, mais une infinité, et ses dimensions sont susceptibles de croître au delà de toute limite. On nous apprendra au chapitre XIX que le bodhisattva Sadāparibhūta l'a entendu réciter par le Tathāgata Bhīṣmagarjitaghoṣasvararāja « en vingt fois vingt centaines de mille de myriades de koṭi de stances » ; au chapitre XXII il sera question d'une version « formée de quatre-vingts fois cent mille myriades de koṭi de stances, de mille billions, de cent mille billions, d'un nombre de stances dit *akṣo-*

bhya ». Le *Lotus de la Bonne Loi* n'est donc nullement enfermé dans le livre que nous pouvons feuilleter. Ce que nous lisons, ce qu'entendit l'assemblée terrestre, ce qui fut dit à l'assemblée céleste, et jusqu'aux exposés fabuleux en millions de stances, tout cela n'est que reflet, qu'apparence: autant de manifestations limitées, autant d'impressions inégales dans des esprits inégaux, d'un même archétype transcendant. Mais alors, qu'est le *Lotus* en soi? (1)

Justement le dharmakāya. C'est lui qui produit pour les êtres l'état de buddha parfaitement accompli, et il est, par son excellence, le siège du secret de la Loi (2). Il est l'expression de la vérité suprême, et c'est pourquoi l'activité d'un buddha se résume, selon les chapitres I et XXII, dans sa prédication. Quand chaque Tathāgata se donne un successeur, il en fait un buddha parfait en le lui communiquant. C'est comme si au delà des buddha les plus merveilleux, le dharmakāya résidait dans l'essence dernière du sūtra. De là cette belle image : « Il porte le Tathāgata sur son épaule, celui qui, après avoir écrit cette exposition de la loi, après en avoir fait un volume, la porte sur son épaule. » (3) Aussi le texte lui-même prescrit-il encore que partout où on l'a prêché, écrit, lu ou chanté, un culte lui soit rendu. « Il faudra élever [là] au Tathāgata un monument grand, fait de substances précieuses, haut, ayant une large circonférence. Et il n'est pas nécessaire que les reliques du Tathāgata y soient déposées. Pourquoi cela ? C'est que le Corps du Tathāgata y est en quelque sorte contenu tout entier. » (4) Que faut-il entendre par ce Corps « tout entier » du Tathāgata ? Le chapitre XX nous l'apprend. « Cet endroit doit être regardé comme le lieu où tous les Tathāgata ont acquis l'essence même de l'état de Bodhi ; il faut reconnaître qu'en cet endroit tous les Tathāgata, vénérables, etc., sont parvenus à l'état de buddha parfaitement accomplis. » (5) Le *Lotus* ne s'identifie donc pas seulement au Corps tout entier d'un buddha, mais à tous les buddha : qu'est-ce à dire, sinon qu'il est le dharmakāya ?

Il y a donc bien déjà trois Corps du Buddha dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, par le fait, sinon dans la lettre : un corps humain, né dans la maison de Çuddhodana, et qui instruit les adeptes du Petit Véhicule ; un corps céleste, né dans l'infini des âges passés et qui longtemps encore résidera secrètement sur le Gṛdhrakūṭa transcendant : c'est le Buddha aux bodhisattva, ou plutôt un buddha aux bodhisattva, car il en est d'autres, ses pairs, aux dix points de l'espace ; enfin, au delà de tout ce déploiement surhumain, la vérité suprême, le Corps de la Loi réside dans l'archétype du *Lotus de la Bonne Loi*. Essence verbale, qui fait songer au primat de la Parole transcendante (*Vāc*) dans les

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 232.
(2) Burnouf, p. 142 ; Kern, p. 221.
(3) Burnouf, p. 138, 205 ; Kern, 216, 321.
(4) Burnouf, p. 140-141 ; Kern, p. 220.
(5) Burnouf, p. 236 ; Kern, p. 367.

Brāhmaṇa. « Tout fut fait par *Vāc* et de même tout ce qui fut était *Vāc.* » [1] De même procéderaient du *Lotus* ultime non seulement toute une gamme descendante de prédications qui reproduisent de plus en plus indistinctement et sommairement l'archétype, mais en même temps une infinité de corps de Buddha, réduits au rôle de simples supports de ces prédications, faits de la substance du sūtra — de même que dans le Brāhmaṇa « tout est Vāc » : la preuve, c'est qu'en recouvrant d'un stūpa un endroit où le *Lotus* a été prêché, on englobe du même coup le corps de tous les Tathāgata. La vérité suprême serait donc une Parole substantielle et contiendrait leurs corps.

Non pas une Parole spécifiée, ni au fond une Parole émise : elle transcende toutes les émissions ; et même y a-t-il émission ? Il y a une substance indifférenciée, absolue, partout pareille à elle-même. Les êtres particuliers, au niveau où ils se posent, la perçoivent sous des formes diversifiées, où la variété n'exprime que la diversité de leurs propres natures : rien de cette variété ne se propage dans le sein de l'uniformité substantielle. C'est sans changer en elle-même que la Parole ineffable devient pour chacun enseignement à sa mesure. Le *Lotus de la Bonne Loi* n'est jamais interrompu, il ne change jamais, il emplit tout ; cependant il se réfléchit en réduction et temporairement, par exemple sous l'aspect du chapitre II de notre texte, dans les auditeurs de l'enseignement exotérique, et sous l'aspect du chapitre XV, dans l'esprit des bodhisattva. « La loi n'a pas été prêchée par le Buddha, dira ASAṄGA, puisqu'on doit la connaître quant à soi. » Elle est hors du temps, et aucune prédication ne commence ; mais en chacun, elle semble se spécifier, formant les mots qui le peuvent convertir, et qu'il croit entendre de la bouche du Buddha. Le *Sūtrālaṃkāra* dit encore : « Sans effort le soleil, par les rayons qu'il émet étendus et clairs, agit de partout en tous lieux pour mûrir les moissons » : et ainsi la Loi du Buddha, pour mûrir les créatures [2] ; chacune de celles-ci reçoit ce qui lui convient et qui diffère dans chaque cas, sans que la Loi varie jamais, non plus que le rayonnement de l'astre. Cette même idée est exprimée plusieurs fois dans le *Lotus*, notamment par la célèbre comparaison de la Pluie de la Loi : le Buddha est pareil à un grand nuage plein d'eau qui s'élève dans le ciel et qui répand uniformément son contenu sur toutes les plantes ; chacune suivant sa nature en fera feuilles, branches, fleurs ou fruits divers : comme l'eau du grand nuage, la Parole du Buddha, tout uniforme qu'elle soit, n'est pas reçue de même par ses différentes catégories d'auditeurs [3]. Image frappante, et qu'ASAṄGA reproduira succinctement : « quant aux moissons de Bien du monde, [l'Illumination] est pareille à un grand nuage ». [4]

---

(1) *Çatapatha brāhmaṇa*, VIII, 1, 2, 9 ; IX, 1, 6, 18 ; cf. Max MÜLLER, *Introduction à la philosophie védanta*, Ann. Mus. Guimet, Bibl. vulg., Paris, 1899, p. 167 sq.

(2) *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX, 53 ; S. LÉVI, I. p. 43 ; II. p. 84.

(3) BURNOUF, p. 75 sq. ; KERN, p. 118 sq.

(4) *M. S. A.*, IX, 27.

Dans son beau travail sur les versions chinoises du *Milindapañha*, M. P. Demiéville a traduit à ce propos un passage doxographique très précieux, dû à Fa-tsang 法藏 (643-712), auteur d'un commentaire sur l'*Avataṃsaka*. Sur la nature de l'enseignement du Buddha, nous dit-il, « quatre théories : 1° celle du Hīnayāna, soutenue par Dharmatrāta et autres : l'enseignement original existe seul et il n'y a pas de 'reflet' (1) ; 2° tous deux existent : c'est la doctrine 'initiale' du Mahāyāna, soutenue par Dharmapāla et autres : 3° seul le 'reflet' existe : c'est la doctrine 'finale' ou 'définitive' soutenue par les maîtres en çāstra Nāgasena, Sāramati et autres. Le saint enseignement n'est qu'un reflet, une apparence (影像) dans la pensée des êtres vivants. C'est pourquoi il est dit dans l'*Avataṃsaka sūtra* : aucun Tathāgata n'énonce la Loi ; c'est seulement dans la mesure où ils se manifestent par transformation [en leur nirmāṇakāya] qu'ils l'énoncent ; le Corps de la Loi [dharmakāya] des Tathāgata est inconcevable, sans formes, sans particularités, sans analogies ; ils ne manifestent des apparences formelles que pour convertir les êtres vivants ; 4° ni l'un ni l'autre n'existent : c'est la doctrine 'soudaine' de Nāgārjuna et autres. » (2)

Il importe avant tout de reconnaître auquel de ces états de doctrine le *Lotus* est parvenu. Notre sūtra contredit de la façon la plus directe la thèse înayâniste, étant composé de manière à faire saisir la production hors du temps et de l'espace « humains », dans un de ces « temps perdus » dont nous parlions tout à l'heure, d'un véritable *reflet* transcendant de l'enseignement du Buddha, reflet produit dans l'esprit des auditeurs de l'Assemblée céleste. Mais encore, est-ce le Mahāyāna « initial » ou « définitif » qui s'exprime ainsi ? En d'autres termes, et pour suivre les classifications de Fa-tsang, est-ce qu'en même temps que se produit l'audition de la Loi pour les disciples « hînayânistes », a lieu un enseignement réel du Buddha, situé au-dessus du premier et correspondant à ce qui s'éveille dans l'esprit des « bodhisattva » ? On pourrait croire, à première vue, que telle est la thèse du *Lotus*. A maintes reprises il nous décrit en effet avec force détails « l'habileté dans l'emploi des moyens » (*upāyakauçalya*) dont le Buddha fait preuve lorsqu'il s'ingénie à apporter à chaque créature l'espèce particulière d'enseignement qui est propre à la convertir. L'enseignement diversifié existerait donc à deux niveaux, et ce serait le signe des pouvoirs surnaturels du Maître. C'est là ce qu'expose le Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste.

Mais cet exposé doit-il être considéré comme la révélation directe et définitive de la plus haute vérité à laquelle les compilateurs du *Saddharmapuṇḍarīka* aient pensé avoir accès? Nous ne le croyons pas.

---

(1) L'enseignement est considéré comme une « matière originale » 本質 quand on admet qu'il a été réellement prononcé par le Buddha lui-même ; comme un simple « reflet » 影 si on ne le tient que pour une transformation de l'idéalité universelle chez les auditeurs, cf. Demiéville, *op. cit.*, BEFEO., XXIV, p. 54.

(2) *Ibid.*, p. 55 sq.

Relisons plutôt la parabole de la grande pluie de la Loi.

« C'est, ô Kâçyapa, comme si un nuage s'élevant au-dessus de l'univers, le couvrait dans sa totalité, en cachant toute la terre.

« Rempli d'eau, entouré d'une guirlande d'éclairs, ce grand nuage, qui retentit du bruit de la foudre, répand la joie chez toutes les créatures.

«... répandant d'une manière uniforme une masse immense d'eau... il réjouit la terre.

«... il répand la joie sur la terre altérée, et il humecte les plantes...

« Or cette eau tout homogène qu'a répandue le nuage, les herbes et les buissons la pompent chacun selon sa force et selon sa destination.

« Et les diverses espèces d'arbres,... les grands arbres, les petits et les moyens, tous boivent cette eau, chacun selon son âge et sa force ; ils la boivent et croissent, chacun selon le besoin qu'il a.

« Chacune [des plantes] selon sa force, suivant sa destination et conformément à la nature du germe d'où elle sort, produit un fruit distinct ; et cependant, c'est une eau homogène que celle qui est tombée du nuage. » [1]

Il n'y a donc pas diversité réelle dans les enseignements du Buddha. Il dit bien dans le passage que nous venons de citer partiellement : « Je proportionne mon langage au sujet et aux forces de chacun » ; mais cette doctrine, qui sera celle du Buddha du Gṛdhrakūṭa transcendant, reste encore elle-même un « moyen », une « ruse » (*upāya*), plus simplement une vérité relative et une instruction profitable. Le fond du dogme s'exprime au contraire dans une autre stance : « C'est avec une seule et même voix que j'expose la Loi, prenant sans cesse pour sujet l'état de Bodhi ; car cette Loi est uniforme, l'inégalité n'y trouve pas place, non plus que l'affection ou la haine. » Et plus loin : « C'est... une seule et même Loi qui est prêchée par le Jina, tout comme c'est une eau homogène que verse le nuage ; ces hommes qui possèdent, comme je viens de le dire, des facultés diverses [i. e. les Auditeurs du Petit Véhicule, les candidats à la dignité de Buddha pour soi et les bodhisattva du Grand Véhicule] sont comme les plantes [diverses] qui poussent à la surface de la terre. » [2] Ainsi, nulle différence au niveau de l'enseignement lui-même, qui coule égal pour tous et à lui-même. Ce sont uniquement ses « reflets » qui sont diversifiés dans et par l'esprit des auditeurs : c'est bien ce qu'exprime la mise en scène, dans le sūtra, des deux assemblées superposées. Çākyamuni n'a pas prêché deux fois le *Lotus*, mais une seule, et le chapitre XV n'est pas autre chose que le chapitre II, mais mieux saisi. Le départ des hînayânistes n'est qu'un artifice de composition, un moyen de donner à demi-mot la révélation secrète, qui, en clair, serait celle-ci : la seconde assemblée n'a pas eu lieu après l'autre, mais dans un temps interstitiel, en même temps, pour mieux

---

(1) Burnouf, p. 78-79 ; Kern, p. 122-123.

(2) Burnouf, p. 80 ; Kern, p. 126.

dire, mais sur un plan de temps différent [1]. Une seule parole, différemment entendue : c'est le Mahāyāna « définitif » de FA-TSANG, quoique l'exposé en reste volontairement enveloppé.

Ceci ne laissera pas de nous apporter d'utiles confirmations sur un point qui est d'importance : il devient manifeste que la doctrine du Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste, autrement dit celle du Buddha au saṃbhogakāya, n'est pas l'expression dernière de la vérité : or, si elle ne se présente que comme un *upāya* de qualité supérieure, c'est qu'il y a quelque chose encore au delà d'elle. C'est bien ce que nous avions reconnu par d'autres voies. La vérité est même plus brutale, il n'y a pas d'« habileté dans l'emploi des moyens » chez les Tathāgata ; ce n'est pas d'eux que vient la différence dans les doctrines : il n'y a en soi qu'une Loi uniforme ; par une conséquence obligée, le Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste, lorsqu'il expose les upāya des buddha et leurs diverses doctrines n'est par lui-même qu'une expression limitée et non exhaustive, il n'est qu'un signe édifiant, plus saint que les autres, plus durable, mais provisoire cependant : et voilà pourquoi il est question d'un terme à son activité. Il rentrera dans le sein d'une vérité qui le dépasse et le contient, depuis sa Bodhi jusqu'à son Parinirvāṇa.

Comment se représenter cette vérité ultime ? En soi elle est par définition insaisissable. On ne la peut connaître que par ce qui sort d'elle, et où l'on peut essayer de saisir, indirectement, un reflet de sa nature. Comment les compilateurs du *Lotus* se la sont-ils figurée ? Une étude attentive du texte permet de le discerner. Ils ne l'ont pas clairement conçue, à ce qu'il semble, comme un « Corps de Buddha », avec des membres, un vêtement, des particularités iconographiques, tels que seront plus tard les dharmakāya, par exemple dans la sculpture ou la peinture tibétaine [2]. Selon les expressions mêmes de FA-TSANG, disons que ce Corps de la Loi, est dans le *Lotus* « inconcevable, sans formes, sans particularités, sans analogies ». Il faut bien en donner quelque image : lorsqu'on s'y résout, ce n'est pas à une personne de Buddha que l'on a recours, mais à une entité verbale ; non au prédicateur, mais à la prédication. Et c'est ici que commence à trouver tout son sens notre précédente analyse concernant la divinisation du *Saddharmapuṇḍarīka*, enseignée par lui-même. Au niveau de doctrine où nous met ce texte, un Corps de la Loi se devine, au delà du Buddha aux bodhisattva lui-même ; mais c'est à peine si on peut le nommer un corps (*kāya*) ; il est essentiellement la Loi (*dharma*). Dans l'acception du mot composé dharmakāya, la balance tomberait toute, ici, du côté du premier terme. On entrevoit que c'est cette prééminence de la Loi pure qu'exprime l'identification symbolique du Maître

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 194. En approfondissant cette conception, on y trouverait sans peine le germe de la doctrine « soudaine », — mais ceci nous écarterait sans doute un peu trop des problèmes d'origine qui sont notre objet présent.

(2) WADDELL, *Lamaism*, p. 347-48.

avec le livre même du *Lotus* — à telle enseigne qu'on porte le Buddha en portant ce livre, et qu'il contient en lui le corps de tous les Tathāgata. Le sūtra n'est pas produit par eux, lorsqu'ils l'enseignent ; on dirait plutôt que c'est lui qui les produit.

Le cas est particulièrement net pour ce que nous avons nommé la première prédication, la prédication prémonitoire et « enveloppée » du sūtra, c'est-à-dire le chapitre II, lequel s'ouvre, comme le chapitre XV, par la demande liminaire qui inaugure canoniquement les sūtra, et qui, ici, dans la masse amorphe et embrouillée de l'ouvrage, peut être considérée comme isolant mécaniquement le sūtra proprement dit [1].

Les chapitres II et XV du *Lotus* sont donc le *Lotus*, à deux niveaux de réception, non d'émission, comme nous venons de l'expliquer, et le *Lotus* du chapitre II, ouï par les fidèles de l'assemblée terrestre en même temps qu'ils aperçoivent le Buddha humain, ne peut être considéré comme véritablement émis par ce dernier : la Loi est unique et prêchée par « une seule et même voix ». Le Buddha humain n'est qu'un simulacre qui accompagne l'audition telle qu'elle se produit dans l'esprit des çrāvaka, et il n'est rien de plus. Mais puisque l'apparence du Buddha au Gṛdhrakūṭa céleste n'est elle-même qu'un *upāya* d'un ordre plus élevé, lui attribuerons-nous plus réellement qu'au précédent la production des mots qu'entendent ses auditeurs ? Cela ne se peut, puisque l'émission de la Loi est uniforme, constante, et antérieure à son Illumination : Mahābhijñājñānābhibhū, le Buddha qui fit de lui, à son tour, un Buddha, a enseigné le *Lotus* avant lui [2].

Corps humain et Corps glorieux sont donc l'un et l'autre illusoires au regard d'un état qui est tout identité, tout idéalité, qui ne comporte aucun attribut sensible, et d'où sortent comme de leur source unique et les prédications et les prédicateurs. Les origines de cette thèse sont relativement bien connues, car elle a constitué, quoique sous une forme moins développée, l'un des points sur lesquels se sont séparées les écoles du Petit Véhicule et celle des Mahāsāṃghika, d'où il est communément admis que le Grand Véhicule procède.

Selon le traité sur les schismes de Vasumitra, les Mahāsāṃghika soutenaient que les buddha restent toujours silencieux, tout en s'entretenant en apparence d'une façon courante avec les créatures. Voici la documentation rassemblée par M. Demiéville sur ce point capital :

Version tibétaine, trad. Vasilev : « [Les buddha] ne nomment rien par des noms, car ils se trouvent éternellement absorbés en eux-mêmes ; cependant ils s'entretiennent avec les êtres vivants au moyen de noms et de mots déterminés ». Version de Kumārajīva : « Il n'y a rien qu'il énonce par la parole ;

(1) Burnouf, p. 111 ; Kern, p. 174.
(2) *BEFEO.*, XXVIII, p. 170.

il unifie constamment sa pensée ; la multitude des êtres vivants, sans [différences d'] espèces, sans nombre, tous entendent du Tathāgata les explications qu'il énonce ». Version de Paramārtha : « Les paroles qu'émet le Tathāgata font toutes que la multitude des êtres vivants donnent naissance à des pensées d'amour et de joie. La pensée du Tathāgata se trouve éternellement dans la paix et le calme de la contemplation, sans mouvement ». Version de Hiuan-tsang : « Jamais le Buddha n'énonce de dénomination, etc., car il est toujours dans la fixation (de la pensée, *samādhi*). Mais les créatures disent qu'il énonce des dénominations, etc., et bondissent de joie. » Interprétation de K'ouei-ki : « Cette école dit que tous les buddha révèlent et énoncent la Loi à l'aventure (任運) ; il ne leur est pas nécessaire de réfléchir sur les dénominations, phrases, mots, etc. Des dénominations, phrases, etc., sublimes se créent d'elles-mêmes à l'aventure, leur permettant d'énoncer l'enseignement conformément à la raison. Parce qu'ils sont toujours dans la fixation, ils ne réfléchissent pas sur les dénominations, etc. Mais ceux qui entendent la Loi, disent que les buddha révèlent et énoncent la Loi en pratiquant cette réflexion sur les dénominations, etc. Cet enseignement en paroles conformes à la raison, se manifestant devant eux, leur cause une joie profonde... » (1)

La source secrète de ces enseignements « spontanés », telle devait être, à un moment ultérieur du développement, la définition et la raison d'être du dharmakāya. Ses attributs, même s'ils lui font, dans un certain sens, une substance positive, ne s'énonceront par conséquent que par la négation de toute limitation : infini, idéal, sans prises sensibles — une seule qualification lui reste de ses origines : né d'une réflexion sur l'enseignement du Maître, ce « Corps de la Loi » restera avant tout verbal.

M. Demiéville se demande : « Pourquoi, de ces attributs, un seul et toujours le même est-il mis en cause, la voix énonçant l'enseignement ? » (2) Nous trouvons, semble-t-il, ici l'explication de ce fait. Dans le *Lotus* notamment, c'est le texte qui déjà est le refuge de la vérité suprême et on dirait qu'il crée les buddha de sa propre substance, en même temps qu'il se spécifie dans leur bouche.

Ces remarques vont nous donner le sens d'un motif caractéristique de ce sūtra, celui qui a le plus frappé les sculpteurs chinois et que leur ciseau s'est le moins lassé de représenter : nous voulons dire la juxtaposition de Prabhūtaratna et de Çākyamuni. Nous avons déjà fait allusion, à plusieurs reprises, au miracle du stūpa jailli du sol, qui se tient suspendu dans le ciel ; Çākyamuni le fend par sa puissance magique et il y prend place à côté « du corps tout entier » de Prabhūtaratna, conservé sous la coupole de pierre précieuse,

---

(1) P. Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 62, n. 1. Cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, [appendice,] fasc. VIII, p. 795-98.
(2) *Loc. cit.*, p. 60.

et qui, tout abîmé qu'il soit dans le nirvāṇa, ne s'en comporte pas moins dès cet instant comme un vivant reflet du Buddha de notre époque, parlant, se taisant, levant la main et produisant divers miracles en même temps que lui. Ils sont tous deux assis sur un même trône : donnée extraordinaire, et que les commentateurs européens du *Lotus* et de son iconographie chinoise ont eu le tort d'enregistrer trop aisément, sans en sentir le paradoxe voulu. Le trône de la Loi est le symbole par excellence de la prédication, sinon même de l'état de Buddha : le conquérir, c'est conquérir cet état. Relisez le *Lalitavistara*. Aussi est-ce une règle fondamentale de l'iconographie, que chaque buddha ait son propre trône, comme chacun son arbre de la Bodhi ; la règle est même plus ancienne que l'iconographie proprement dite du Buddha, puisque, dans l'art ancien, les trônes vides ont suffi à caractériser les différents Maîtres et à en évoquer la présence en série. Il ne peut donc y avoir qu'un corps de Buddha par trône. Bien loin d'échapper à la loi commune, il nous paraît que le *Lotus* tire d'elle au contraire toute la signification de son dispositif ; il n'a voulu laisser entrevoir qu'une chose : c'est qu'il y a un Buddha unique en deux corps sur le trône de Prabhūtaratna. Ce dernier, dans le sūtra, n'est rien. Plongé depuis des temps immémoriaux dans le sein du nirvāṇa, l'apparence qu'en saisit l'assemblée de Çākyamuni est illusoire : c'est d'ailleurs seulement par le pouvoir magique du Buddha actuel que les bodhisattva sont mis en mesure de voir et d'entendre Prabhūtaratna. Celui-ci est inerte, inactif ; s'il parle, ou semble parler, c'est par l'effet d'un vœu qu'il a jadis prononcé, ou c'est par le secours plus immédiat de la puissance de Çākyamuni [1] ; s'il agit, c'est toujours en répétant les gestes de son voisin, comme s'il n'en était que le « double ». Allons plus loin : qui ne voit qu'en faisant prononcer des paroles par une simple *forme* inanimée de Tathāgata, le texte illustre sa thèse fondamentale, à savoir la production uniforme et spontanée de la Parole sainte au niveau des buddha ? Si Prabhūtaratna, forme vide, peut sembler émettre des sons, ce n'est que par un jeu de l'illusion et il en sera de même, en fin de compte, de Çākyamuni. Ce sont deux formes édifiantes, qui ne font pas position séparée et qui, assises sur un seul siège, sont ésotériquement une seule apparence dédoublée. Mettre ces deux Buddha sur le même trône, c'est montrer la Loi qui, indivise, à la fois en dehors d'eux et au dedans d'eux, les prend indifféremment comme instruments ou comme signes.

Le trône est-il ici conçu comme le symbole précis de cette Loi unique commune aux deux Buddha ? Certaines comparaisons le suggéreraient. Par exemple, l'éloge du trône du dharmakāya, gravé par YUN-CHOU à Bodh-gayā, lui applique tout un ensemble d'expressions n'évoquant nullement un siège matériel :

« Sans commencement, sans naissance ni extinction, — ses traces universellement sont affranchies du passé et du futur.

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 242.

« Immobile, il aspire en lui les cinq voies ; — silencieux et calme, il absorbe les trois calamités.

« Les gāthā de la prajñā secrètement se répandent — et les obstacles de la peine et de la haine mystérieusement sont repoussés.

« Même après avoir traversé cent myriades de kalpa, — dans sa vaste profondeur il reste loin de la poussière immonde. » (1)

De quoi ce siège surnaturel peut-il donc être fait ? Sa mise en parallèle avec l'éloge du trône du saṃbhogakāya, qui le précède dans l'inscription que nous venons de citer, permettra peut-être de le déterminer. Le trône du Corps de gloire est comparé à une fleur magique. Il est présent en tous lieux. « Comme un joyau, il s'est introduit dans le nombre [infini] des grains de poussière et de sable » : c'est le miracle de l'omniprésence du saṃbhogakāya, sur lequel nous aurons à revenir. Il se traduit, relativement au trône, par cette assertion fabuleuse, que la fleur merveilleuse constituant ce trône s'est comme introduite dans le moindre grain de la matière, portant son Buddha. Or, passons au trône du dharmakāya. Lui aussi, et plus intimement encore, s'identifie à l'étendue totale du monde, qui est « absorbé » en lui ; et l'on nous dit : « les gāthā de la prajñā secrètement se répandent ». Comme le trône du saṃbhogakāya, celui du dharmakāya se propage donc en tous lieux ; mais ce n'est point à un lotus qu'on le compare : c'est aux stances (*gāthā*) des textes sacrés. Ce trône est donc composé de paroles : notion qui n'est pas seulement bouddhique, mais plus généralement indienne, puisque déjà, dans le Brāhmaṇa, lorsque les dieux font d'Indra leur roi, il est dit : « ils lui fabriquèrent un trône avec les mélodies rituelles, et il y prit place en prononçant les saintes formules. » (2) A l'égal des *mantra* brâhmaniques, les textes bouddhiques, sous leur forme transcendante, s'introduiront secrètement partout, portant avec eux le corps suprême du Buddha : ils seront le trône du dharmakāya. Ces formules prennent une valeur très précise, si l'on se reporte à la théorie de l'apparition spontanée à la fois de la prédication et des prédicateurs, spécifications fugaces et simultanées de la dernière et insaisissable vérité, qui est un Verbe non articulé. Les stances de la Prajñā se répandent en secret, et elles sont comparées à un trône ; autrement dit, elles soutiennent et font apparaître symboliquement en tous lieux un corps de Buddha, qui repose sur elles comme sur son siège. Elles le font être.

Or elles sont aussi, nous dit Yun-chou, « affranchies du passé et du futur ». Et ne voilà-t-il pas ce qu'entendait déjà symboliser le *Saddharmapuṇḍarīka*, lorsqu'il installait sur le même Siège de la Loi un Buddha actuel et un Maître passé ? Prabhūtaratna n'est plus. Mais il a été. Çākyamuni existe. Mais du temps de Prabhūtaratna, il n'était pas question de lui, en tant que Buddha. Ils

---

(1) Ed. Chavannes, *Inscr. chin. de Bodh-gayā*, RHR., 1896, II, p. 13-14.
(2) *Aitareya Br.*, xxxviii, 1-3 ; cf. S. Lévi, *Rituel du sacr.*, p. 75.

n'ont donc jamais pu se rencontrer. En fait, ils ne se rencontrent pas, ils s'identifient, ce qui n'est pas du tout la même chose. Ils ne se rapprochent qu'en tant qu'ils reposent sur une Loi pour laquelle ni le passé, ni le présent, ni le futur n'existent, et pour laquelle ils ne sont donc pas distincts. Pour ceux qui les regardent d'en-bas, ils restent séparés ; en fait, ils ne font plus qu'un, puisque les temps présent et passé, qui sont leurs « sièges » respectifs, ne constituent plus des positions séparées. Ils se fondent tous deux dans l'être toujours pareil à lui-même, pour qui les trois temps sont un, comme le disent les inscriptions chinoises [1] ; mais n'est-ce pas dans le *Lotus* même que le Buddha transcendant, assis aux côtés de Prabhūtaratna, annonce que pour lui le monde n'a ni passé, ni présent, ni avenir ? S'il prend place aux côtés d'un Buddha « éteint » pour proclamer ce dogme, ce n'est pas sans quelque raison — qui n'est plus désormais qu'à demi cachée [2]. La paire de Buddha sur un seul trône est une illustration frappante, en même temps de la thèse générale du *Lotus*, et de ce vers concis, où la philosophie du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* a su condenser la thèse tout entière :

« Dans le Plan sans tache, il n'y a ni unité des Buddha ni pluralité, car ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace, et ils ont eu antérieurement des corps. » [3]

Ce qu'Asaṅga lui-même commente en ces termes : « Dans le Plan sans Ecoulement [le plan de la réalité transcendante], il n'y a pas unité des Buddha, puisqu'ils ont eu antérieurement un corps ; il n'y a pas pluralité, puisqu'ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace. » [4]

Les buddha ne sont pas plusieurs, car « ils n'ont pas de corps », et ils sont pareils à l'espace. Qu'est-ce à dire ? Car en fait, ils jouissent chacun d'un corps pendant un certain temps : Prabhūtaratna a existé, Çākyamuni existe. Mais non : bien qu'ils se montrent, et bien qu'ils aient l'air de délivrer un enseignement, rien de cela n'est comme il paraît ; ce sont des mots et ce sont des formes que la Loi invariable laisse apparaître dans l'espace, relativement aux créatures. La Loi seule existe à l'arrière-plan, et peut-être l'espace, en tant qu'il semble contenir les apparences de buddha distincts. Réciproquement voilà pourquoi il est dit que les buddha, en tant qu'ils n'ont pas de corps, ressemblent à l'espace : c'est dans le temps seulement qu'ils admettent un certain degré de différenciation ; la qualité de buddha (*buddhatā*) n'est spécifiée que par une relation de succession [5] ; pour en revenir à notre exemple, Çākyamuni est, Prabhūtaratna a été. Mais ceci ne se pose qu'à

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, II, p. 345-349 ; cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 262 sq.

(2) Burnouf, p. 193 ; Kern, p. 302.

(3) *MSA.*, IX, 26.

(4) *Ibid.* « *Buddhānām anāsravadhātau naikatvaṃ pūrvadehānusāreṇa na bahulvaṃ dehābhāvād ākāçavat.* »

(5) *Paurvāparyaviçiṣṭā*, MSA., IX, 22 ; S. Lévi, I, p. 37 ; II, p. 74.

un niveau où le temps lui-même est différencié. En réalité, les trois temps — passé, présent, futur — ne font qu'un (1). Ils s'identifient dans la personne du prédicateur suprême, le temps que dure sa prédication. On lit à ce sujet, dans un texte de Long-men qui décrit l'apparition d'un Buddha à un moment du Monde, ces phrases frappantes :

« Les dix régions de l'espace et les trois moments de la durée avec des chars différents ont convergé vers le même point.

« Oh ! que de merveilles ! — correcte et vraie, la doctrine est présente. » (2)

L'émission de la Loi, au centre de la grande assemblée de tous les buddha, s'effectue, selon cette doctrine, qui est à la base de tout le mahâyânisme, au delà des spécifications de temps et d'espace. Notons-le bien, c'est exactement ce que signifie, dans ASAṄGA, l'unité de tous les buddha au sein d'une indifférenciation de même nature que celle de l'espace, unité reportée par delà la diversité de ces buddha en tant que répartis dans le temps. Et c'est aussi le sens du couple Prabhūtaratna-Çākyamuni. Rapprochés dans l'espace, ces deux Buddha, que le temps séparait, sont sur le point de se fondre l'un dans l'autre ; leur dédoublement n'est déjà plus qu'illusoire ; n'ayant qu'un trône, canoniquement ils ne font qu'un ; chacun d'ailleurs n'agit que comme le reflet de l'autre, et une petite scène très instructive achève de prouver leur identification idéale : les bodhisattva assemblés aux pieds des deux Maîtres leur offrent un collier, un seul, qu'ils coupent en deux. Une moitié va à Çākyamuni, une moitié à Prabhūtaratna. C'est que les deux Buddha ne sont qu'un seul corps sous deux aspects. Le collier n'est pas détérioré : ses moitiés se rajustent par l'unification idéale des deux Buddha (3). On n'a donc apparemment séparé ceux-ci sur les images que pour rendre plus sensible l'unification qui est comme en suspens de l'un à l'autre : ils sont un en deux corps, par delà la différenciation du temps, comme de leur côté Çākyamuni et Maitreya sont deux en un corps dans la statue fameuse du Māravijaya. Ce qui apparaît en cette confusion de tous les buddha dans un seul lieu et dans un seul corps, par réduction du temps, l'inscription de Long-men nous le dit fort explicitement : ce n'est pas simplement un Buddha total, c'est la doctrine, c'est la Loi elle-même : « correcte et vraie,

---

(1) Ou peut-être faudrait-il reconnaître que l'espace, dans le sein duquel la totalité des buddha se réalise en unité, est le plan d'ensemble où tous les espaces sont réunis, avec une notation de temps : cet espace n'est pas l'étendue partielle, à un moment de la durée, mais l'explicitation universelle du temps cosmique, en un diagramme spatial essentiellement magique.

(2) CHAVANNES, *Miss. Arch.*, I, II, p. 347-48.

(3) Comparer ce don symbolique et le traitement iconographique de Harihara ou de l'Ardhanarī dans le çivaïsme : deux moitiés de corps juxtaposées signifient l'identité des deux totaux, c'est-à-dire de tout Hari à tout Hara, ou de Pārvatī tout entière à un Çiva complet. De même, quand les deux Buddha se rapprochent, portant chacun la moitié du collier : en rejoignant idéalement celles-ci, comme leur état fragmentaire nous y invite, nous formons l'image d'une unification de Çākyamuni et de Prabhūtaratna.

la doctrine est présente » (正 眞 道 備). Les corps de buddha, ainsi d'ailleurs que nous l'avons déjà reconnu en serrant de près le *Lotus*, ne sont que l'instrument et le signe de cette Loi.



Ces témoignages concordants tendent à prouver que pour le mahâyânisme ancien en son plein développement, du *Lotus* à Asaṅga et aux inscriptions chinoises, les corps de buddha, pour sublimes qu'ils soient, ne résistent pas à l'analyse et se dissolvent dans une ultime entité, toute verbale, qui, autant qu'elle se laisse concevoir, reviendrait à quelque Parole éternelle et immobile. Tout un aspect du bouddhisme s'ordonne autour de cette donnée, si on la prend pour centre : on aboutit à une gnose, derrière un docétisme radical. Il y a de cela dans le Grand Véhicule. On peut aller jusqu'à croire que les formules mystiques de l'Asie antérieure ne s'y réfléchissent pas seulement par une coïncidence générale et qu'elles ont eu une part indirecte mais précise dans la formation du nouveau bouddhisme. Toutefois, c'est là une ligne d'interprétation périlleuse. Il ne faut pas perdre de vue le caractère profondément indien du bouddhisme, ni ses antécédents brâhmaniques, nous voulons dire ceux qu'on peut lui reconnaître dans les Brāhmaṇa et le Veda tardif, et non pas seulement dans l'Upaniṣad, ni ses antécédents indigènes, partout où l'ethnographie appuyée sur la documentation archéologique ou littéraire permet d'en deviner quelque chose. Ainsi encadrée, l'hypothèse d'un emprunt mystique et théorique à l'Occident regagnera en vraisemblance ce que son objet perdra en extension.

Admettons qu'il existe dans le mahâyânisme une tendance à ne considérer les corps des divers buddha que comme les spécifications docétiques d'une sorte de Sagesse suprême : mais prenons garde que le contraire n'est pas moins vrai. Ce retour de doctrine, celui-là bien indien, tempérera ce que l'exposé précédent offre de trop systématique.

En effet, s'il est patent qu'en cherchant le Buddha, nous n'ayons trouvé que le *Lotus*, le paradoxe opposé n'est pas moins exactement vérifié : en cherchant le *Lotus*, on n'aboutit qu'au Buddha. Prédictions, paraboles, narrations, tout ce dont est bourré cet ouvrage n'est qu'accessoires, garnitures, bagatelles de la porte, en dehors des deux chapitres où, à deux niveaux, le sūtra tout entier se condense mystiquement. La révélation authentique est le XV[e] chapitre qui s'intitule, comme on le sait « Durée de la Vie du Tathāgata » : or il n'y est question, au fond, que de la nature du Buddha. Le prétendu exposé de la durée de sa vie revient à dire qu'il contient en lui tous les buddha du passé et de l'avenir, en même temps que ceux de l'espace infini. Ses corps, la diversité de ses corps, les niveaux auxquels ils se manifestent, la manière dont ils se réduisent les uns aux autres et ne font qu'un dans une unité supérieure, étant composés de sa substance, et s'y résorbant, tel est le thème. C'est une manière d'anatomie mystique du Buddha, projeté par parties — c'est-à-dire en autant

de buddha secondaires — dans le schéma spatio-temporel, puis réuni en un point unique, où convergent espace et durée. L'étymologie du titre même de l'ouvrage nous a déjà éclairés sur ce singulier parti pris de composition ; le *Lotus*, c'est le Buddha, qui s'élève pur de toute souillure au-dessus de ce monde où il est né, fleur fermée, telle qu'elle est vue du dehors par le profane. Mais le *Lotus*, c'est aussi l'assemblée céleste des Tathāgata : alors, chacun d'eux, à son rang, équivaut à un pétale du classique lotus de l'ākāça. Or, cette assemblée, cette grande fleur de l'assemblée, c'est toujours le Corps du Buddha, puisque celui-ci contient tous les buddha : en un mot, c'est le premier *Lotus*, mais épanoui. Le sūtra n'est de ce fait qu'une vaste allégorie du Buddha et de son épanouissement : c'est sa révélation dernière, qui n'est que suggérée, pour en souligner l'ésotérisme, et il n'en contient pas d'autre.

On nous opposera peut-être qu'il revient à plusieurs reprises sur la promesse faite à tous les êtres de devenir un jour des buddha. Mais la définition même du Tathāgata suprême, Lotus de l'espace infini et tout embrassant, porte qu'il soit consubstantiel à tous les êtres, et c'est justement ce qui constitue le fondement logique de la formule fameuse : vous serez tous un jour des buddha. Lisez : vous le serez — vous l'êtes déjà, en moi. Le lotus mystique, assimilé au Corps du Buddha, à celui de tous les buddha, et enfin à la grande assemblée, contient en lui jusqu'aux simples fidèles, puisque ceux-ci sont autant de buddha prédestinés : le lotus céleste n'est-il pas hors du passé, du présent et de l'avenir ? Ils s'y trouvent donc *actuellement*, par delà le temps.

Pour rattacher ce bouddhisme au sol indien, il convient de ne pas oublier ce que nous avons dit précédemment des cultes aniconiques anciens, tant bouddhiques que brâhmaniques. Nous avons cru pouvoir poser que les Grecs, quand on leur concéderait une priorité que l'école de Mathurā a pu leur disputer, n'ont pas tout à fait donné à l'Inde son image du Buddha : l'exécution matérielle a concrétisé une image mentale déjà bien définie et répondant à la coutume brâhmanique de recomposer rituellement les dieux avec des nombres et des formules. Un peu de même que Prajāpati était adoré dans un corps fait des stances du Veda, nous avons dû supposer que la liste sacrée des Signes du Buddha a constitué sa première image, image verbale. Elle aurait équivalu, dans l'esprit des fidèles, non à sa simple description, mais, en un sens, à sa personne : nous ne referons pas ici la théorie du corps substitué (1). Ces croyances et coutumes brâhmaniques concourront évidemment à expliquer la facilité avec laquelle le Petit Véhicule lui-même a admis que la Loi était le corps véritable du Buddha et qu'en tenant son Enseignement, on le tenait en personne.

Les indications qui précèdent permettent de discerner, au milieu de la complexité du fait religieux mahâyâniste, une composante qui est exactement

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 618 sq.

l'inverse de celle que nous avions d'abord isolée. Un texte dont le titre est *Le Lotus de la Bonne Loi* et où le Buddha et l'expansion mystique du Buddha dans d'autres corps sont comme un lotus et comme l'épanouissement de ce lotus, un texte enfin qui s'identifie expressément au Corps du Buddha, ce ne peut être, eu égard aux règles du culte dans l'Inde ancienne, qu'un substitut magique de la personne du Maître; comme Prajāpati est dans l'autel, qui est symboliquement identifié au *Ṛgveda*, et même comme il est cet autel, pareillement, *mutatis mutandis*, le Buddha du *Lotus* est dans le *Lotus*, est le *Lotus*. Le livre équivaut au Maître, il n'est rien, s'il n'est le Maître. Le Buddha reste donc bien à cet égard le modèle et l'objet de la pensée: devant sa notion, c'est le sūtra qui se dissout à son tour et se réduit à n'être plus que le symbole du Dieu. Le *Lotus de la Bonne Loi* devient un corps verbal du Buddha et tout le culte qu'il prescrit lui-même qu'on lui rende ne se comprend bien, dans ses détails, que par là, notamment l'édification de stūpa du *Lotus*, où « le corps tout entier du Tathāgata » passera pour être contenu, sans qu'on ait à y faire aucun autre dépôt de reliques.

Nous retombons dans les identifications établies tout à l'heure, mais elles sont prises maintenant par l'autre bout: ce n'est plus le Buddha qui se ramène à un simulacre extérieur de la secrète essence du livre, c'est le livre qui compose le signe extérieur, fondé sur la secrète essence du Buddha. L'opposition semblera sans doute bien abstraite, ainsi énoncée. Elle n'en est pas moins, à ce que nous croyons, l'une des données les plus vivantes du Mahāyāna. D'une part, en effet, la réduction du Buddha en Loi a une valeur éminente de κάθαρσις. Elle agit avec efficacité dans l'esprit des hommes peu avancés qui prendraient le corps d'un Buddha humain, ou même, à un degré plus élevé, celui d'un Buddha céleste, pour l'expression dernière de la vérité. A ceux-là il faut démontrer que ces corps ne sont que des apparences édifiantes, et qu'il leur reste à atteindre la Loi, par derrière eux: c'est le thème même des exposés symboliques et didactiques du *Lotus*. D'autre part, le second mode de pensée — réduction de la Loi au Corps du Buddha — ne se situe pas au même point du développement religieux. Il correspond au culte, non à la recherche. Il part du fait acquis, et n'en conditionne plus l'acquisition. A cet égard la modalité précédente peut passer pour n'être que la propédeutique de celle-ci. Une fois un niveau de la Loi atteint, par l'idée salutaire que le Buddha qu'on voyait auparavant n'était que l'annonce d'une Loi supérieure, qu'il fallait saisir à travers lui, une fois donc acquise cette Loi supérieure, quand on la tient, c'est un Corps du Buddha d'ordre supérieur que l'on pense tenir en elle : à lui s'adressera le culte rendu au sūtra qui le symbolise. Maîtrise d'un corps verbal, fait de mots, de formules, et équivalant magiquement à un corps réel : ce que nous avons dit déjà de la réduction en formules de Prajāpati et de la reconstitution de son corps en ce corps théorique, et ce que nous en dirons encore, pourra donner une idée des résonances profondes que devaient avoir, dans des esprits indiens, les jeux en apparence purement logiques que nous venons de décrire : il y a toute une magie à la clef.

Mais surtout, il faut comprendre que l'efficacité de ces deux mouvements opposés de la conception réside moins dans leur conflit que dans leur convergence. Si l'on considère d'abord la Loi, les corps de Buddha perdent l'un après l'autre tout droit à une existence à part et rentrent dans le verbe. Si l'on considère d'abord le Buddha, les enseignements au contraire se développent autour de lui comme autour d'un centre où repose leur essence même. Voilà donc deux enchaînements de pensées qui, au premier abord, s'excluent l'un l'autre. Chacun est véritable, d'une vérité partielle : la première série, en elle-même, vaut, et elle empêchera de placer la vérité suprême dans un corps distinct de Buddha ; la seconde série vaut également pour elle-même, et elle empêchera de placer la vérité suprême dans une Loi qui n'aurait aucun rapport avec un corps de Buddha. Comme toutes les solutions du problème religieux que l'on pourrait formuler, sans sortir du bouddhisme, s'inscriraient nécessairement sous l'une ou l'autre des deux rubriques, elles ne vaudraient que pour une et sont exclues de l'autre. Et comme il faut bien cependant que les deux vérités partielles se réunissent en une vérité d'ensemble, il ne reste qu'une solution, celle de l'ineffable. C'est la logique — mais une logique *projective* — du « juste milieu »: la vérité suprême n'est pas logiquement concevable, mais elle est logiquement constructible, à l'intersection, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de deux lignes logiques qui en sont deux expressions partielles et que notre pensée peut analytiquement maîtriser, mais seulement séparément, sans pouvoir aller réellement plus loin. L'ultime et commune vérité, au bout de la série des Lois et au bout de la série des Corps, c'est une loi qui est un corps, autant qu'un corps qui est une loi ; manière lourde et volontairement symbolique de suggérer l'archétype transcendant qui, selon la matière, s'imprime dans une Loi et est alors un *sūtra,* une Parole sainte, ou dans un Buddha, et est alors une Vision édifiante, un saint Corps. On observera que les textes qui font de la Parole enseignée et de l'apparition du prédicateur deux productions spontanées, n'établissent pas de relation distincte de cause à effet entre les deux. On ne semble dire parfois que la Loi crée le Buddha, que pour contrecarrer l'erreur habituelle, de croire que le Buddha crée la loi. En fait, c'est à l'archétype transcendant que sont conjointement rapportées et l'audition des paroles et le spectacle de l'enseignement, avec au centre la figure du Maître.

Soit dit en passant, voilà l'explication finale de l'art mahâyâniste, en tant que par la multiplication de ses images de « Paradis » il équivaut à une vaste incantation sculpturale ou picturale. On ne doit faire aucune différence entre la représentation artistique d'un sūtra, sa rédaction et sa récitation : c'est la leçon que nous avions sommairement tirée, dès 1928, de l'examen des peintures de Touen-houang, et aussi, avec elles, des *maṇḍala* du *Saddharmapuṇḍarīka*, sculptés dans les grottes chinoises [1]. Nous nous sommes efforcés

[1] *BEFEO.*, XXVIII, p. 213.

dans le présent mémoire de préciser la portée de cette thèse. L'analyse des sūtra vient de nous montrer comment leur rédaction ou plutôt leurs rédactions ou versions plus ou moins développées, ne sont que des conventions; qu'elles sont variables selon l'auditoire, et constituent finalement des reflets dégradés d'une essence secrète, évidemment étrangère au vocabulaire des hommes, comme aux conditions humaines de l'audition d'un texte. Le *Lotus* récité n'est pas le *Lotus* en soi, le *Lotus* primitif; il en est une forme seconde, localisée au niveau de notre audition; dès lors le texte est à égalité avec l'image, forme non pas tierce, mais seconde elle aussi, concernant notre vision. En d'autres termes, l'artiste mahâyâniste qui peint la prédication du sūtra ne renonce pas à nous en faire connaître intégralement le « texte » surnaturel, bien qu'il ne copie pas les mots. Ceux-ci n'étaient déjà qu'une convention humaine permettant de saisir quelque chose du Sūtra éternel. La peinture est une autre convention, et voilà tout. Rédaction et illustration sont deux empreintes de l'archétype et restent à égalité pour ouvrir un accès vers lui. L'art des grottes chinoises, celui de Touen-houang et même l'art bouddhique en général, sont moins documentaires que magiques. On n'a pas cherché surtout à perpétuer la connaissance d'épisodes célèbres, on n'a pas voulu seulement proposer à la perspicacité des générations à venir un sommaire du bouddhisme en images. On a pensé surprendre une part de l'essence active de la Loi. Cette énergie latente confiée aux parois des montagnes est sans doute le vrai trésor que les artistes ont voulu nous léguer, pour ces temps difficiles de la fin du kalpa. A cet égard, formules parlées et formules figurées reviennent au même: la monotonie des représentations entassées à Long-men ou à Touen-houang participe de la puissance conjuratoire. La répétition y a valeur d'invocation.

Saisir l'essence de la Loi, fixer le dharma, est ainsi l'objet commun des récitants et des écrivains, comme des peintres et des sculpteurs, chacun avec ses moyens propres. Les deux œuvres sont parallèles et de l'une comme de l'autre on ne peut attendre que des résultats relatifs. En effet, comme le dit bien une inscription chinoise: « Le corps de la Loi n'a pas de forme; la raison suprême ne peut être exprimée par des mots. » Mais il faut pourtant le tenter, et le lapicide ajoute: « Si ce n'est ceux qui ont atteint à l'intelligence, qui comprendrait les sūtra profonds? On a fondu l'or pour représenter l'aspect extérieur; on a ciselé la pierre de prix pour imiter la personne surnaturelle. » [1] On le voit, l'art et la scolastique maintiennent également, dans cette poursuite du dharmakāya le parallélisme des formes audibles et des formes visibles. Le tableau et le texte sont dans le même rapport que tout à l'heure le prédicateur et la prédication. L'un ne dépend pas de l'autre. Ils sont l'expression simultanée et en quelque sorte dédoublée de la vérité suprême. Et ce n'est pas sans raison que nous avons parlé d'un effort déployé, des

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, II, p. 593.

deux côtés, pour *fixer* la Loi : car c'est un article de foi qu'avec la corruption annonciatrice de la fin du monde la religion disparaîtra, à mesure que d'une part ses textes sacrés et d'autre part ses images saintes se perdront. Là encore les deux ordres s'accompagnent. Nos livres tentent de retenir ce que le Buddha a prêché ; nos statues, son image. C'est un essai de transposition et de fixation sur le plan actuel des deux facteurs connexes de la révélation, la prédication et le prédicateur : il n'est donc pas surprenant qu'il se retrouve entre l'Ecriture et l'iconographie un même rapport philosophique de simultanéité qu'entre les apparences « historiques » de l'Enseignement et du Maître. Mais en même temps et par un retour nécessaire, l'idée vivante et d'expérience pour ainsi dire quotidienne, de l'équivalence du texte et de l'image, qui est le fondement de cet art mahâyâniste, devait renforcer et propager la notion scolastique qu'elle doublait. Réduite à elle-même, le degré d'abstraction auquel nous avons dû nous élever pour saisir cette dernière rendrait douteux qu'elle eût agi profondément et généralement sur la masse des bouddhistes. Associée à la production esthétique, où elle trouve son reflet sensible, sa diffusion s'explique mieux.

Mais surtout, il convient de les rattacher l'une et l'autre à une source unique, qui est le fonds populaire de la littérature des sūtra : peintres, sculpteurs et auteurs de çāstra ont là leur trésor commun. L'opposition et la connexion des textes et des images reproduit celles que notre analyse nous a amenés à reconnaître dans des ouvrages comme le *Saddharmapuṇḍarīka*, ou comme les sūtra du cycle d'Amitābha : on se souvient de la balance que nous avions établie, au niveau de ces textes, c'est-à-dire avant la lettre, entre les deux notions que devait rassembler nommément dans la philosophie postérieure le composé *dharmakāya*. Les *sūtra*, les formules parlées, ou entendues, s'inscrivent sous le *dharma* ; les images procèdent du *kāya*. Le *Lotus* écrit est un *dharma* où le *kāya* du Buddha ne se réfléchit que symboliquement ; la figuration du Prédicateur surhumain est réciproquement le *kāya* en train de manifester le *dharma*. Le *dharmakāya* en soi restera par définition inaccessible. Mais on peut dans une certaine mesure concevoir ce qu'est un *dharma* ou percevoir un *kāya* : un livre, une image confèrent au lecteur et au spectateur cette conception et cette perception approchées. En posant l'équivalence de ces deux expressions, l'une et l'autre relatives, et en les réunissant, on forme l'idée d'un *dharma* qui est un *kāya* et d'un *kāya* qui est le *dharma* : les deux notions mènent droit au *dharmakāya*, naturellement sans l'atteindre. Ce mouvement logique a déjà été expliqué plus haut : ce que nous saisissons maintenant, c'est la manière dont il s'appuie conjointement sur le culte des sūtra, sur l'exégèse, et sur l'art. Le contenu concret de ces idées a l'intérêt de nous ramener à un niveau normal de la conscience religieuse : leurs formes ne nous semblent complexes et oiseuses, qu'autant que ce sont pour nous des formes vides, où manque cet important contenu d'émotion esthétique et de piété. C'est la raison pour laquelle on ne peut, croyons-nous, mieux approfondir la philosophie bouddhique qu'en s'éclairant de l'art qui en fait le commentaire perpétuel.

Le dharmakāya sera donc un archétype transcendant dont les textes et les représentations artistiques de ceux-ci seront les deux modalités de spécification. Serrons davantage la correspondance. « Les Buddha, dit un passage de l'*Amitāyur dhyāna sūtra* que nous avons déjà cité, ont le pouvoir de s'introduire dans l'esprit de toutes les créatures; par conséquent, lorsqu'on se forme une conception du Buddha, c'est l'esprit lui-même qui assume les 32 Signes du Mahāpuruṣa et les 80 Marques secondaires : c'est l'esprit qui devient le Buddha, c'est l'esprit qui est le Buddha. » (1) Nous avons précédemment fait usage de ce texte pour montrer comment l'œuvre d'art joue le même rôle que l'apparition réelle d'un Buddha : celui-ci n'est lui-même qu'un signe édifiant, et son efficacité, comme celle de la statue, ne vise qu'à éveiller dans le « cœur » des spectateurs un vrai buddha intérieur, qui correspond à l'apparence externe du Buddha et, aux yeux du vulgaire, passerait pour n'en être que la perception. Statue et corps de Buddha sont comme le relais de l'essence ultime de la loi, se spécifiant en ces aspects extérieurs, pour se réaliser par répercussion dans les fidèles. La vraie image du Buddha est intérieure et le reste n'est que point d'appui factice, qu'expédient (*upāya*). Mais de ce fait, il y a identité de nature entre une liste orale ou écrite des signes du Buddha, ou un sūtra décrivant sa nature, et une image le figurant. Dans les deux cas l'image authentique est celle qui se forme « au-dedans » et que le point d'appui extérieur, sons et mots, ou couleurs et lignes, ne fait que conditionner. Entre l'archétype pur, qui est la vérité ultime, impossible à dominer, et l'homme, une statue ou un texte ne sont que deux supports aussitôt retirés, lorsque la fin, c'est-à-dire la construction du Buddha intime, est atteinte par leur entremise. Ces deux *upāya* convoient l'image dans le cœur, ou l'y suscitent : c'est elle qui compte. L'audition d'une liste de *lakṣaṇa* ou d'un sūtra concernant le Buddha, constitue littéralement en nous une image verbale du Maître. L'*Amitāyur dhyāna sūtra* lui-même en est un exemple typique, puisqu'il ne tend qu'à produire, avec des mots, la perception complète d'Amitāyus et de sa Terre dans la pensée de l'auditeur. La liste canonique des Signes du Buddha est donc bien, comme nous l'avons naguère avancé, la première image du Buddha. Le *Lotus de la Bonne Loi* en est une autre, plus riche, plus ambitieuse : le Buddha y est un lotus, il est le *Lotus*, et le *Lotus* est le Buddha, et tous les buddha avec lui, — tous ces buddha s'épanouissant autour du Buddha central, comme les pétales d'une fleur autour d'elle. En cette image, la Loi prend un Corps, et le Corps contient réciproquement la Loi : leur synthèse équilibrée, avec une égale insistance sur les deux termes, nous fournit l'idée adéquate du dharmakāya, au plein sens qu'a ce mot dans le Mahāyāna développé.

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 959 sq.

On remarquera en effet que notre exposé s'est appuyé seulement, jusqu'ici, sur la critique interne d'une documentation — sūtra, çāstra, maṇḍala — ne s'attachant qu'à un Mahāyāna parfaitement réalisé et épanoui. Nous avons cherché à nous représenter ce qu'a pu être la notion du Corps de la Loi, pour des bouddhistes disposant du *Lotus*, d'images du *Lotus* et bientôt de commentaires philosophiques sur les sūtra de la classe du *Lotus*. Nous n'avons pas examiné la genèse de la notion. Mais cette analyse fondamentale va nous être maintenant facilitée par la connaissance plus approfondie du terme d'arrivée, c'est-à-dire du dharmakāya en sa plénitude. Avant de nous engager davantage dans l'étude des origines, tirons donc les conclusions sommaires de la *coupe en travers* à laquelle nous venons de procéder, et qui correspond à ce plein développement.

Au niveau de la bouddhologie du *Lotus*, la notion de dharmakāya se place, on l'a vu, au point d'intersection de deux lignes idéales procédant l'une de la filière des Lois (*dharma*) prêchées, l'autre de la filière des Corps (*kāya*) des buddha prédicateurs. Cette construction logique repose sur trois principes : la conception d'une Loi, et d'une progression dans cette Loi, qui devient de plus en plus pure et comme plus lointaine à mesure qu'on la considère en s'élevant dans la série des êtres ; la conception d'un Corps de Buddha, et d'une progression dans la conception de ce Corps, qui devient lui aussi de plus en plus pur à mesure qu'on s'élève ; enfin l'idée que le point où les deux se rejoignent est au delà de toute connaissance possible. Ç'aura été, de siècle en siècle, le constant effort du bouddhisme, que de construire ainsi l'inconnaissable par des moyens divers. Et l'erreur où il s'est trouvé constamment et naturellement entraîné, a été de matérialiser ensuite la position idéale si laborieusement construite, souvent avec beaucoup d'ingéniosité et même de profondeur philosophique [1]. Car aussitôt que l'on cherche à imaginer distinctement le recoupement des deux séries logiques, le sens de la combinaison est perdu : elle exige que chacune des deux lignes de concepts soit poussée séparément jusqu'à la limite de l'intelligibilité, les deux termes extrêmes étant laissés séparés ; c'est à cette condition seulement qu'on peut espérer que le prolongement des deux mouvements de la pensée se recoupera, dans l'ineffable, au point de la vérité suprême. Vouloir se rendre celui-ci intelligible, en former une intellexion, si pure soit-elle, c'est la faute : c'est retomber dans le domaine de l'intelligible, qu'on avait tenté de dépasser. Eviter une telle erreur, c'est au contraire connaître le dharmakāya ; le connaître sans le connaître, sans vouloir le connaître, mais sans renoncer à le connaître : à ce point de l'analyse ces expressions décevantes, si chères ce-

(1) C'est arrivé notamment pour le *bhavāgra*, point idéal au sommet de la pyramide du monde : indéfiniment rematérialisé après avoir été établi idéalement, et reporté chaque fois plus haut que ces matérialisations successives, il a contribué à multiplier les étagements cosmiques, vers la limite de l'existence et de la non-existence.

pendant au bouddhisme, prennent un sens presque raisonnable. Pour parvenir à cet état, qui laisse en quelque sorte la pensée en suspens, pour atteindre l'ineffable au delà d'elle, nous avons dit quel était le procédé du *Saddharmapuṇḍarīka* : tempérer la notion de Loi, en observant que la Loi se réduit à symboliser le Corps, tempérer la notion de Corps en observant que celui-ci se dissout en Loi. Au point d'équilibre, on touche au Corps de la Loi.

L'idéale transcendance de la position est la clef du système. Aussi les textes insistent-ils partout fortement sur elle. Le dharmakāya n'est l'objet d'aucune pensée, bien qu'il soit en un sens le sujet substantiel de toutes, et le silence reste ce qui exprime le mieux sa nature. « Quand les expressions de mon cœur louangeur ont été épuisées, — j'ai rencontré pour la première fois le corps pur et calme », dit Yun-chou, et l'auteur du prototype sanskrit de son *Eloge* s'écrie aussi avec effusion : « Je l'adore, lui qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même » (1). « C'est un corps qui n'est pas un corps, proclament les *Parinirvāṇa sūtra* mahâyânistes, il ne comporte ni production, ni extinction, ni exercices, ni pratiques ; il est illimité, infini, sans trace, sans connaissance, sans forme, etc. » (2)

La série nirmāṇakāya, saṃbhogakāya, dharmakāya n'est donc pas homogène. On peut considérer que le saṃbhogakāya est au-dessus du nirmāṇakāya ; mais un second progrès du même ordre ne mène pas véritablement de lui au dharmakāya : ce dernier transcende toutes choses, et ne se laisserait pas saisir, même si l'on essayait de l'atteindre à partir du Corps de gloire en imitant le passage précédent du Corps d'artifice au Corps glorieux. Dans le *Lotus* par exemple, il y a bien un progrès spirituel menant du Buddha du Petit Véhicule au Buddha de l'Assemblée des bodhisattva, qui est un Buddha en son saṃbhogakāya, et la superposition des deux prédications du *Lotus* rend perceptible ce mouvement. Mais quoiqu'une réalité suprême se devine au delà du Buddha céleste, il n'y a pas, et il ne peut y avoir une troisième assemblée où elle se révélerait. Le dharmakāya échappe à cette filiation, comme à toute prise : disons qu'il ne peut être rencontré par rien, tout se développant uniformément dans son sein.

Chapitre X.

Les sources de la notion de dharmakāya.

C'est du moins ainsi qu'il se présente dans sa théorie achevée. Mais il est évidemment peu vraisemblable que ces définitions abstraites rendent compte à elles seules de son origine première : une notion religieuse de si grande

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 205-206.
(2) *Hōbōgirin*, p. 178b.

portée et de si grand avenir n'a pu sortir uniquement de combinaisons métaphysiques, toujours d'efficacité limitée et secondaire, de par leur nature même.

Dans son riche article sur les Corps de Buddha, le *Hōbōgirin* tente d'expliquer ainsi les choses : « La question du Corps ou des Corps du Buddha se pose, en logique comme dans la tradition, à l'occasion du Parinirvāṇa. Le Buddha une fois éteint, la Communauté a-t-elle perdu tout, et jusqu'à sa raison d'être, ou si elle subsiste, comment s'établit la continuité ? Le néant métaphysique peut constituer une philosophie, il ne crée pas une Eglise. La première réponse, la plus simple et la plus pratique, c'est de substituer à la personne du fondateur la Loi qu'il a léguée; on pose en regard du Buddha de chair le Corps de Loi, dharmakāya. On a ainsi, dès le début, un groupe de deux Corps ; le Petit Véhicule ne va jamais plus loin, et dans les écoles du Grand Véhicule, Nāgārjuna, par exemple, ne dépasse pas ce stade. » (1)

Voilà sans doute l'exposé le plus clair des résultats auxquels la bouddhologie européenne est présentement parvenue. Sur un ou deux points, il nous paraîtrait peut-être trancher un peu trop vite : et d'abord, était-il si simple et si immédiat qu'on nous le dit ici, de substituer au Buddha de chair un Buddha idéal, au corps réel un corps composé des textes prêché par le précédent ? Il serait prudent de ne pas faire trop bon marché de la singularité du procédé. Admettons que le passage ait paru aisé aux bouddhistes : en déplaçant la question, c'est la laisser entière, car comment a-t-il pu leur paraître aisé ? Le néant métaphysique, à ce que l'on affirme, ne crée pas une église : mais cette définition du nirvāṇa par le néant est-elle suffisante, est-elle exempte de partialité, en tête d'un aperçu qui se donne évidemment comme un simple résumé, mais toutefois comme un résumé de textes appartenant à toutes les écoles? Il n'y a pas tant de métaphysique abstraite dans le bouddhisme ancien et la part n'est pas, ici, faite suffisante aux exercices pratiques de la méditation et aux ressources du culte. Le choix, le classement et la présentation des documents apportés dans la suite de l'article font de celui-ci, il est juste de le dire, une contribution capitale. Mais de cette riche substance, l'aperçu qui la précède nous semble par instants moins le résumé fidèle que l'interprétation, une interprétation trop systématique et trop docile aux vues habituelles de la bouddhologie, établies, jadis, sur une documentation beaucoup plus maigre, et où plus d'un point serait à vérifier. Les témoignages réunis de première main dans le *Hōbōgirin* y aideront plus que toute autre chose. Les *Notes sur les Corps du Bouddha*, données par M. L. de La Vallée Poussin en appendice à sa monumentale traduction de la *Siddhi* ne laisseront pas d'être, elles aussi, d'un grand secours pour cet essai d'éclaircissement, ainsi qu'un article plus ancien de M. Chizen Akanuma, paru en 1922

---

(1) *Hōbōgirin*, p. 174b.

dans *The Eastern Buddhist* (1). Les notes de M. L. de LA VALLÉE POUSSIN contiennent d'ailleurs elles-mêmes une excellente bibliographie de la question, à laquelle il suffit de renvoyer une fois pour toutes (2).

L'objection la plus grave à laquelle nous paraisse exposée l'interprétation théorique courante, reproduite par le *Hōbōgirin*, est que son objet reste aussi théorique qu'elle. Où est-il, ce dharmakāya dont on a pris coutume de parler et qui serait directement fait du Corps des enseignements du Maître, substitués à son Corps de chair pour combler le vide laissé par le Parinirvāṇa dans les fondements de l'Eglise ? Ce n'est pas dans les Ecritures mahàyànistes, où le dharma qu'évoque le Corps du Maître est un nouveau canon, dont l'argument n'expliquerait donc pas la formation (3). Ce n'est peut-être pas davantage dans le canon pāli, si paradoxale que puisse paraître, au premier abord, cette dénégation ; ou plutôt, s'il est exact que le pāli envisage quelquefois le dharmakāya sous cet aspect, ce n'est là, croyons-nous, ni l'origine véritable, ni le sens profond de la notion.

La question, nous dit-on, se poserait « en logique comme dans la tradition » à l'occasion du Parinirvāṇa : elle partirait d'une réflexion sur l'anéantissement du Maître. Or il est exact qu'il en va ainsi dans *une* logique, celle de la thèse moderne dont nous essayons précisément de déterminer jusqu'à quel point elle est justifiée, mais non dans le canon pāli. Son texte fondamental est en effet, en l'espèce, l'*Aggañña sutta* du *Dīgha nikāya*, où il est question de tout, sauf du nirvāṇa, puisque l'entretien qu'il relate entre le Buddha et son disciple, le moine Vāseṭṭha, roule sur la prééminence parmi les castes ; les Brâhmanes se l'attribuent, le Buddha la donne aux Kṣatriya. Il décrit l'origine des choses, au début de la période cosmique, et les chutes successives qui amènent les dieux Akaniṣṭha à renaître dans des corps d'hommes ; puis l'apparition du mal sur la terre, et l'élection du premier roi, pour rétablir un ordre compromis ; mais surtout, il explique que la prééminence réelle appar-

---

(1) *The Triple body of the Buddha*, Eastern Buddhist, II (1922-23), p. 1-29.

(2) *Siddhi*, fasc. VII, p. 762-764.

(3) On suppose en effet que le bouddhisme a déifié son canon pour en garantir l'authenticité et pour s'authentifier lui-même, après la disparition du Maître, auquel le dogme et l'église s'étaient, de son vivant, trouvés comme suspendus. Ceci vaudrait à la rigueur pour le Petit Véhicule, mais non pour le Grand, qui se présente avec toute une bibliothèque nouvelle. Admît-on même que l'explication qu'on vient de lire valût pour un canon du genre du canon pāli, il est évident qu'il est intervenu quelque chose entre ce moment et celui où le *dharma* que manifeste le dharmakāya s'entend des *Prajñāpāramitā* ou de livres comme le *Lotus*. Il était donc dangereux d'identifier le système à deux corps du Petit Véhicule et celui de l'école de Nāgārjuna, sous prétexte que les deux emploient le mot dharmakāya. On verra que pratiquement cette assimilation a fait manquer au rédacteur de l'article le passage de l'une à l'autre doctrine : car le dharmakāya de Nāgārjuna contient le saṃbhogakāya, et toute l'origine du Mahāyāna découle de la façon dont cette implication s'est produite.

tient, quelle que soit sa caste, à celui qui vit selon la Loi (*dharma*, pāli *dhamma*) : c'est celle-ci qui est ce qu'il y a de meilleur au monde. Le Buddha a en elle son origine et son corps (*dhammakāya*), il est donc au-dessus de Brahmā. Si les Brâhmanes se prétendent les fils de ce dieu, ou les fils du *brahman*, les moines bouddhistes peuvent se prévaloir, étant les fils du Buddha, d'être les fils du dharma [1]. D'autre part, dans le *Kassapa saṃyutta* du *Saṃyutta nikāya*, nous voyons Mahākāçyapa s'appliquer à lui-même ces qualifications — fils du Buddha, né du dharma, etc., — pour avoir été agréé comme disciple par le Buddha, et pour avoir reçu de lui sa robe de haillons (*sāṇāni paṃsukulāni*) : le récit est placé après le Parinirvāṇa du Buddha, mais ne s'y réfère qu'indirectement [2]. Il en est de même du *Mahākaccāyanabhaddakaratta sutta* du *Majjhima nikāya*, où c'est du vivant du Buddha que Mahākātyāyana, autre disciple fameux, proclame l'identité du Buddha et du dharma (*dhammabhūto... Tathāgato*) ; il est exact que la disparition du Maître y est encore indirectement évoquée, mais c'est surtout pour mieux faire ressortir sa relation actuelle avec l'assemblée des disciples, au milieu desquels il est la Loi faite Corps [3]. C'est encore sans la moindre allusion au nirvāṇa que l'*Itivuttaka* nomme les disciples du Buddha *dhammaja*, nés de la Loi, *dhammanimmita*, formés de la Loi, etc., par opposition avec le Corps, né de la chair et développé par la nourriture, qu'un fils tient de son père : ils sont dans le dharma les fils du Buddha. Aucune mention n'est faite de la disparition future du Maître [4].

Enfin les stances souvent citées de Sarabhaṅga dans les *Theragāthā* nous donneront la note juste, en nous montrant comment le dharmakāya se présentait, dans l'enchaînement de la doctrine, à la pensée du fidèle hînayâniste :

« ... Ce mal de l'existence [je l'ai] reconnu grâce aux enseignements de celui qui est au-dessus des Dieux.

« Par le propre chemin où Vipassin a marché, et Sikhin et Vessabhū,

« Et Kakusandha et Koṇāgamana et Kassapa, par ce même chemin tout droit, Gotama s'est mis en marche :

« Sept Buddha, délivrés de la soif du désir, sans attachements, baignant dans l'anéantissement [des passions],

« Par qui — pareils eux-mêmes à la Loi devenue existante — cette Loi a été enseignée,

« En leur commisération pour les créatures : à savoir, les Quatre Nobles Vérités, qui sont :

« La Douleur, l'Origine [de la Douleur], la Voie [de la délivrance] et la Cessation, où s'anéantit la Douleur.

---

(1) *Dīgha nikāya*, PTS., III, p. 80-98 ; sur le *dhammakāya*, p. 84.
(2) *Saṃyutta nikāya*, PTS., III, p. 221.
(3) *Majjhima nikāya*, PTS., III, p. 194-195.
(4) E. Windisch, *Iti-vuttaka*, PTS., London, 1889, p. 101-102.

« Dans ce cycle des existences où la Douleur tourne sans trouver sa fin,

« A la destruction de ce corps, à la disparition de cette vie-ci,

« Il n'y aura plus [pour moi] de nouvelle naissance, en tout et partout je suis bien libéré ! » (1)

Bien que les buddha soient comparés à la Loi devenue existante (*dhammabhūta* = *dhammakāya*, glose Dhammapāla), cette notion ne passe pas au premier plan et ce sont surtout des éléments plus anciens et plus essentiels du bouddhisme pāli qui sont mis en relief : le fondement de la religion reste moins cette personne abstraite du Buddha que la formule des Quatre Vérités, et lui-même prenant place dans la série des buddha, c'est évidemment vers la venue de son successeur et non vers l'abstraction de sa Loi faite corps que la piété va se trouver toute orientée.

S'il est vrai que le néant métaphysique ne saurait créer une église, il n'en est pas de même d'une technique de la libération. N'entreprenons pas d'établir si le nirvāṇa est existence ou non-existence ; ne faisons même pas appel à l'analyse déjà tentée de cette notion, qui se confirmera par la suite, et qui liant l'idée du salut à la conception d'un monde fermé, rend au mot sa valeur étymologique, tout en faisant apparaître à l'arrière-plan du bouddhisme les vieilles religions asiatiques du salut à la pointe du monde — par où l'on sort de ce monde pour passer dans un au-delà diversement conçu. Disons seulement que le Buddha n'est tel que pour avoir découvert l'Issue, que c'est sur cette connaissance qu'est bâtie son Eglise, et que la connaissance nous ayant été transmise, l'Eglise reste fondée.

C'est ce qu'il y a de plus solide dans la page célèbre d'Oldenberg, sur la nature du Buddha, encore qu'il n'ait peut-être pas assez clairement discerné les bases cosmologiques de la croyance. Le Buddha, apparu dans une Inde imprégnée de la doctrine impersonnaliste de l'ātman, « ne pouvait pas être un Sauveur d'origine divine, car ce n'était pas d'un dieu que l'on attendait le salut. C'est la connaissance qui délivre, c'est *ma* connaissance qui *me* délivre : il devait donc être le grand Connaissant, et le propagateur de la Connaissance dans le monde entier..., il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces. » (2) Le Buddha dit quelque part à ses disciples, après les avoir instruits : « Si maintenant vous connaissez ainsi et voyez ainsi, ô disciples, irez-vous dire 'Nous honorons le Maître et par respect pour le Maître nous parlons ainsi ?' — Nous ne le ferons pas, Seigneur... — Ce que vous dites, ô disciples, n'est-ce pas seulement ce que vous avez vous-mêmes reconnu, vous-mêmes vu, vous-mêmes saisi ? — C'est cela même, Seigneur. » (3)

(1) *Theragāthā*, VII, 489-493 ; H. Oldenberg — R. Pischel, *The Thera-Gātha*, PTS., London, 1883, p. 51 ; trad. C. A. F. Rhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists*, II. *Psalms of the Brethren*, PTS., London, 1913, CCXXVIII, p. 236-237.

(2) H. Oldenberg, *Le Buddha* 3, trad.3 A. Foucher, p. 320.

(3) *Ibid.*, p. 321, n. 3 ; *Mahātaṇhāsaṃkhaya sutta*, *Majjhima nikāya*, I, p. 265.

Ce n'est pas là tout à fait la position qu'adoptera Sarabhaṅga ; il insistera davantage sur la personne des buddha, en l'assimilant à la Loi. Cependant le principal, dans ses *gāthā*, reste évidemment cette loi elle-même, par où s'obtient la délivrance, et qui est toujours conçue telle qu'elle a été léguée par les buddha, c'est-à-dire en tant que voie du Salut, plutôt que telle qu'ils l'ont réalisée en une espèce de Corps verbal. *Dhammabhūta* n'est d'ailleurs pas exactement *dhammakāya* et la glose du commentateur force le sens du terme ; il s'interprétera avec plus de justesse par comparaison avec *cakkhubhūta* « devenu [possesseur] de l'Œil [i. e. de la Clairvoyance] » et *ñāṇabhūta* « ayant acquis l'Intelligence » : *dhammabhūta* s'applique à un être devenu maître du dharma, intimement ; la métaphore de l'identification reste métaphore, bien qu'elle ait prêté à l'interprétation plus réaliste suivie ultérieurement par le commentateur. Somme toute, au point où en est ce petit poème pāli, l'idée d'un Corps de la Loi, sans être expressément nommée s'introduit, mais avec une valeur surtout littéraire : c'est un ornement de style, une allusion savante.

Mais c'est évidemment une allusion à quelque chose, qu'il s'agirait justement de déterminer. Pour que l'idée se réfléchisse ainsi dans la poésie sacrée, il faut qu'elle ait été bien établie pour elle-même sur un autre plan. Sans doute doit-on avouer qu'il n'est pas ici directement question du nirvāṇa de Çākyamuni ni du vide qu'il aurait laissé dans l'Eglise : les Quatre Vérités qu'on tient de lui et de ses prédécesseurs suffisent, par elles-mêmes à tenir ouverte la voie du salut. Mais l'allusion à une existence du Maître dans la Loi n'indiquerait-elle pas qu'ailleurs, dans d'autres textes, à d'autres moments de la spéculation bouddhique, une doctrine cohérente de la substitution d'un Corps de Loi au Corps de Chair aurait été en voie de formation ? Etait-ce, comme le veut le *Hōbōgirin*, pour maintenir l'autorité du Buddha par delà le nirvāṇa ? Ce serait alors ce qui aurait donné à notre *thera* l'idée de sa timide comparaison.

Le témoignage des textes n'appuie pas l'hypothèse. Le *Mahāparinibbāṇa sutta* ne reconnaît pas explicitement cette doctrine, que l'on a pris l'habitude de restituer de façon toute théorique. Le mot de *dhammakāya* n'est, à notre connaissance, jamais directement employé à propos du nirvāṇa, sauf dans le *Milindapañha*, dont le point de vue relativement tardif est celui d'une philosophie déjà très avancée. Il a peut-être été trop partialement adopté par les rédacteurs du *Hōbōgirin*.

M. Demiéville a naguère exposé la thèse avec beaucoup de clarté. « On sait que pour ce qui touche à la survie du Buddha, l'attitude des Anciens est essentiellement agnostique : 'Il n'a pas révélé' de réponse précise à cette question. La formule du *Milindapañha* est également négative. D'après l'image courante, le Buddha s'est éteint comme une flamme ; cela n'implique pas qu'il soit annihilé : on ne peut simplement lui assigner de lieu déterminé : 'Le Buddha s'en est allé dans le *parinirvāṇa* ; on ne peut plus connaître son lieu'. En pāli : 'Le Buddha est *parinibbuta*... On ne peut le désigner comme étant ici ou là ; mais il peut être désigné par le *dhammakāya* ; car le *dhamma* a

été enseigné par le Bienheureux'. Ainsi ce Corps de la Loi est défini par l'enseignement même... » [1]

On a souvent rapproché ce passage de la formule canonique bien connue : « *Yo maṃ passati so dhammaṃ passati ; dhammaṃ passanto maṃ passati ; maṃ passanto dhammaṃ passati* : quiconque me voit, voit la Loi ; la voyant on me voit, me voyant on la voit » [2]. Seulement, tandis que dans le *Milindapañha* ces mêmes mots, ou presque, sont amenés par une discussion sur la nature du nirvāṇa, le sutta du *Saṃyutta nikāya* en fait la conclusion d'une petite histoire advenue du vivant du Maître : c'est à un moine malade et qui ne pouvait venir auprès de lui qu'il a enseigné le moyen de le voir dans le Corps de la Loi. De même pour le passage correspondant de l'*Itivuttaka* : c'est toujours de l'assemblée des bhikkhu et de leur contact avec le Maître qu'il est question [3]. On se reportera aussi à la prière que Çroṇaḥ Koṭīkarṇa adresse, dans le *Divyāvadāna*, à son professeur Mahākātyāyana : « J'ai vu, grâce à mon professeur, le Bienheureux en tant qu'il a pour corps la doctrine (*dharmakāya*), mais je ne l'ai pas vu dans son corps visible (*rūpakāyena*) ; je voudrais, Maître, aller le voir aussi en son corps visible. » [4]

La critique de cet ensemble de témoignages est délicate. On sent en effet à plusieurs reprises, dans des textes où le nirvāṇa n'est pas nommé, qu'il est sous-entendu. L'éloignement où les disciples du Maître encore vivant se trouvent pour des raisons variées n'est-il pas le symbole de l'irrémédiable séparation que son nirvāṇa introduira entre lui et son Eglise ?

Seulement il faut bien se dire que si même la conception d'un Corps Verbal du Buddha a eu, comme nous serions tentés de le croire, une autre origine que la réflexion directe sur le nirvāṇa, il était inévitable qu'une fois formulée elle eût une répercussion sur cette dernière, qui d'autre part n'avait pu que prédisposer le bouddhisme à faire bon accueil à une conception de ce genre. La différence, c'est que selon l'interprétation habituelle, le bouddhisme tirerait le dharmakāya uniquement de son propre fonds, tandis qu'il nous semble au contraire s'être en grande partie réglé sur un modèle étranger. Avec l'interprétation courante, il faudrait admettre que, née d'idées concernant le nirvāṇa, la doctrine du Corps de la Loi n'a pourtant pas marqué sur les textes fondamentaux où il est question de ce grand événement, et qui, comme le *Mahāparinibbāṇa sutta* du *Dīgha nikāya*, sont cependant largement ouverts aux nouveautés doctrinales. N'est-ce pas dans ce *Mahāparinibbāṇa sutta* que figure la doctrine des aspects multiples du Buddha, variant avec les auditoires [5] ? Si

---

(1) *BEFEO.*, XXIV, p. 68-70.

(2) *Ibid.*, p. 68, n. 3 ; *Saṃyutta nikāya*, III, p. 120.

(3) *Itivuttaka*, p. 91.

(4) *Divyāvadāna*, p. 19 ; cf. L. de La Vallée Poussin, *Note sur les Corps du Bouddha*, Muséon, 1913, p. 262.

(5) *Dīgha nikāya*, XVI, 3, 21-23 ; éd. PTS., II, p. 109-110. Cf. L. de La Vallée Poussin, *ibid.*, p. 278.

le dharmakāya procédait réellement d'une théorie de la survie du Maître, on en aurait des traces dans ce sutta; or elles manquent.

L'argument *a silentio* a ici une portée considérable. Si le bouddhisme du Petit Véhicule avait inventé le dharmakāya, comme on nous le dit, directement pour répondre aux problèmes essentiels que posait l'anéantissement du Maître, si c'était ainsi du cœur même de sa conscience religieuse que provenait la notion, il n'y a pas l'ombre d'un doute que le bouddhisme entier ne fût devenu la religion de cette idée, et c'est ce qui n'est pas. Sur le point peut-être le plus important de la dogmatique, une solution de pareille envergure, et en même temps si simple et si satisfaisante, issue du fond des croyances, aurait tout envahi ; s'il n'en a pas été ainsi, comme c'est le cas, il faut bien croire que la notion philosophique du Corps de la Loi, pour être resté en surface, a dû avoir quelque autre origine, moins intimement liée à la religion ancienne. Elle se présente à nous nommément dans un ou deux passages, plus indirectement dans d'autres, tantôt comme un ornement littéraire (*Theragāthā*), tantôt comme une formule de controverse (*Milindapañha*) et le plus souvent, à propos du Buddha encore en vie, pour faire ressortir la cohésion de l'église et sa relation *de substance*, pour ainsi dire, avec le Maître (*Dīgha*, *Majjhima*, *Itivuttaka*) ; ce rayonnement est singulièrement limité et le nirvāṇa n'en semble pas le foyer.

L'hypothèse qui rendrait le mieux compte d'un pareil état de la documentation, serait que la théorie du dharmakāya n'eût point toutes ses racines dans le bouddhisme ancien, et qu'elle eût été adoptée par voie d'imitation : elle resterait d'ailleurs un motif relativement assez bien représenté, mais surtout dans les cercles savants. Ce serait un emprunt philosophique et non l'aboutissement d'un mouvement religieux, qui, s'il s'était produit spontanément, aurait mené à de tout autres résultats que de voir le mot *dhammakāya* apparaître textuellement deux ou trois fois dans toute l'étendue du canon theravādin.

Il faut être sévère en matière de preuves, lorsqu'il est question d'emprunts philosophiques et religieux ; mais ici, il semble bien que toutes les garanties soient réunies. Passons-les en revue.

Le bouddhisme ancien a pu se trouver porté à s'intéresser à des idées étrangères, applicables à une théorie de la nature transcendante du Buddha tel qu'on se le représentait de son vivant et non pas seulement du Buddha anéanti. M. L. de La Vallée Poussin a bien montré en effet l'existence, dans les nikāya pāli, d'une spéculation orientée dans ce sens. Outre le dhammakāya, et par opposition avec le corps corruptible (*pūtikāya*), fait des quatre Eléments et pris dans le sein de Māyā (corps *jarāyuja*), il y est parlé d'un corps « spirituel » (*manomaya*) « avec lequel le Buddha visite le monde de Brahmā, quand il ne préfère pas y aller avec son corps fait des quatre éléments (*cāturmahābhūtikakāya*) » (1).

---

(1) *Siddhi*, fasc. VII [Appendice], p. 764.

La source de l'emprunt est aussi prochaine que claire : on l'a bien deviné, c'est la philosophie du *brahman*. L'Inde où évoluait le bouddhisme avait tiré du Veda la notion d'une Parole substantielle, et la construction symbolique d'un corps composé de formules (*mantra*) ou de mètres sacrés faisait le plus constant objet de ses préoccupations rituelles. Nous avons déjà signalé et poussé jusqu'au détail la correspondance de l'autel du feu brâhmanique et du stūpa bouddhique. Or l'autel était identifié aux hymnes védiques. L'emprunt d'un corps verbal, réplique du *brahman*, pouvait donc s'effectuer de plain-pied et s'appliquer à la notion de la transcendance du Buddha : les deux conceptions avaient d'avance des appuis et des contacts réciproques. Il n'est d'ailleurs pas inutile de noter, à la suite, une fois de plus, de M. de LA VALLÉE POUSSIN, que le bouddhisme n'est pas la seule religion sectaire où se soit réfléchie la philosophie abstraite des Brāhmaṇa, mise bientôt en système dans les Upaniṣad et dans l'Epopée, puis dans les Purāṇa : « Dans le Bhāgavatapurāṇa, VI, 16, 51, Kṛṣṇa a deux corps éternels, le Brahman parlé (Veda) et le Brahman supérieur » [1].

D'autre part, la faible diffusion du mot et même de la notion de dharmakāya dans le canon theravādin, ainsi que leur absence des sutta où s'affirme le mieux la doctrine de cette école, nous engagent à les considérer comme une idée et un mot tirés ou imités du dehors et qui n'ont eu d'abord un intérêt appréciable que pour un cercle peu étendu de gens instruits. L'emprunt ou l'imitation s'expliqueraient par une curiosité intellectuelle et par le désir de se former un vocabulaire philosophique et technique, que le fonds populaire de la religion n'alimentait pas suffisamment. On sera allé demander des modèles à des écoles plus savantes ; et il faut aussi compter avec les brâhmanistes convertis, qui entraient dans le bouddhisme avec une formation d'esprit tout acquise. Sans doute l'emploi de « reliques spirituelles » ou *dharmaçarīra*, qui sont des textes, pour garnir les stūpa, ne serait-il pas sans indiquer une assimilation populaire de la notion de dharmakāya. Mais on doit bien s'être rendu compte, au cours des précédentes parties de ce travail, que le culte des stūpa est trop complexe et d'un symbolisme trop élaboré pour être attribué aux tout premiers âges bouddhiques. Il atteste d'ailleurs, à ce qu'il nous semble, des influences de même nature que celles auxquelles nous attribuons l'introduction de l'idée de dharmakāya dans le sein du bouddhisme. Le stūpa et l'autel védique ont bien des analogies de structure et de symbolisme. N'y a-t-il pas eu corrélation entre l'adoption, dans le canon, d'un dharmakāya qui évoque le *brahman*, et celle, dans le culte, d'un stūpa conçu en partie à l'imitation des *agni* du *Çatapatha brāhmaṇa* ?

L'emprunt ou l'imitation étaient historiquement et dogmatiquement possibles : un examen serré des textes en fait apparaître trop de traces, et des

---

(1) *Ibid.*, p. 765-66.

traces trop évidentes, pour que l'on soit en droit d'en écarter sommairement la réalité. C'est d'ailleurs à M. Demiéville que nous en devons l'une des premières preuves. Le morceau de résistance de la maigre documentation pāli relative au dhammakāya est, on le sait, l'*Aggañña sutta*. Or il existe du passage trois répliques chinoises, présentant des variantes fort importantes et que notre éminent collègue a traduites dans l'annotation de son mémoire. Elles éclairent la question, maintenant encore, d'un jour trop neuf pour que nous nous croyions dispensé de les citer.

« 1. *Dīrghāgama*, trad. Buddhayaças (412-413 p. C.) «... Si quelqu'un te demande de quel clan tu es, tu lui répondras : je suis un *çramaṇa*, un fils de la race des Çākya. Tu pourras aussi dire de toi-même : je suis de la race des *brāhmaṇa*, [sic Tōkyō, éd. chinoise : des çramaṇa] né de la bouche même [de la Loi ?], né d'une transformation de la Loi ; j'ai obtenu d'être pur dans le présent et resterai pur à l'avenir (allusion au *brahmacārya*). Pourquoi cela ? Le nom de grand Brahmā est un surnom du Tathāgata. Le Tathāgata est l'œil du monde, la sagesse du monde, la Loi du monde, la rosée douce (= *amṛta*) du monde, le maître de la Loi du monde.

« 2. *Madhyamāgama*, trad. Saṅghadeva (ca. 397-98 p. C.) «... Si des fils de telle parenté, de tel clan, de tel nom, abandonnent leur parenté, se rasent la barbe et les cheveux, revêtent l'habit *kia-cha* (*kāṣāya*) ; animés d'une foi extrême, s'ils quittent leur maison et, sans famille, étudient la Voie à ma suite, ils doivent s'exprimer ainsi : Nous sommes des *brahmacārin* ; nous sommes des fils du deva Brahmā, nés de sa bouche, des transformations du Brahma de Brahmā (梵梵所化). Pourquoi cela ? Ces fils de parentés [diverses] sont entrés dans ma Loi correcte et ma Discipline ;... dans la Loi du Vénéré du Monde, ils ont obtenu de ne plus rien craindre.

« 3. Traduction indépendante de Che-hou 施護 (fin du Xe s.). Les brâhmanes y sont représentés comme pratiquant le culte du feu (事火法教) et incriminés par le Buddha parce qu'ils se prétendent seuls purs, seuls savants et qu'ils disent : 'Nous sommes les vrais *brāhmaṇa*, les fils du roi Brahmā, nés de sa bouche pure ; nous sommes de la race de Brahmā, des transformations de Brahmā, des manifestations de Brahmā'. C'est pour réfuter leurs affirmations que le Buddha déclare '... Les *çramaṇa*, les *brāhmaṇa*, les *deva*, les démons, Brahmā, tous les êtres des trois mondes sont mes fils; tous communient dans la Loi unique ; il n'y a point entre eux de différence ; ils sont nés de la bouche de la Loi correcte ; tous appartiennent à la race unique de la Loi, sont des transformations de la Loi, de vrais fils de la Loi' ». Et M. Demiéville ajoute : « On voit que le terme *dharmakāya* ne figure dans aucun de ces textes » (1).

Ce qui domine toute cette documentation, c'est le nom de Brahmā et c'est la notion authentiquement brâhmanique d'une distribution de l'essence de

(1) *BEFEO.*, XXIV, p. 69, n. 1.

Brahmā-Prajāpati entre ses créatures. Celles-ci, nées de sa bouche, c'est-à-dire de sa parole, sont aussi des transformations (化) de lui-même : remarquons-le, c'est affirmer indirectement que sa parole, dont elles sont faites, est son essence, qui passe ou se répète en elles — et voilà en puissance la notion même du dharmakāya, qui revient finalement à concevoir le Buddha sur le modèle de Brahmā : « Le nom de grand Brahmā est un surnom du Tathāgata. Le Tathāgata est... la sagesse du monde, la Loi du monde... ». L'affabulation de sūtra comme le *Lalitavistara*, le nom de Père du Monde et l'épithète *svayambhū* dans le *Lotus*, bien d'autres témoignages encore nous ont dénoncé l'éviction de Brahmā de sa position de maître suprême, et le passage de celle-ci au Buddha, avec, comme de juste, une transposition de valeurs spirituelles : le Buddha, disions-nous, devient le Père du Monde, non pour l'avoir créé, mais pour le sauver. Les sūtra du Petit Véhicule, tant ceux du pāli que ceux que conserve le chinois, portent les premières traces de ce processus, qu'il est important, pour la suite de ces recherches, de saisir déjà au niveau de la spéculation bouddhologique fixée dans le canon du Theravāda.

On n'a pas prêté, croyons-nous, une attention suffisante au fait cependant essentiel, que l'*Aggañña sutta* est une réplique bouddhique du *Puruṣasūkta* (1). L'hymne x, 90 du *Ṛgveda* décrit l'origine du monde, celle des êtres, et notamment la production des castes à partir du corps d'un géant cosmique. Cette fable est la plus ancienne attestation précise d'une modalité de pensée qui devait régir la dogmatique des Brāhmaṇa et susciter la philosophie des Upaniṣad : c'est l'idée que la substance individuelle des êtres ne les caractérise pas, et n'est qu'une part de la substance cosmique. Le bouddhisme, sans renoncer à lui-même, ne pouvait accepter ces dogmes, sous cette forme et avec ce contenu conceptuel ; mais, comme la pensée de l'Inde entière, il s'est plié à la catégorie elle-même, qui fait loi, à partir d'une certaine époque ; il l'a acceptée en l'interprétant et il semble qu'à l'origine son adaptation n'ait été que de convertir en métaphores les théories brâhmaniques : on a pris le *brahman* comme désignant figurativement le *dharma* et Brahmā comme un surnom du Buddha.

Sur les métaphores de la roue de Brahmā (*brahmacakra*), de la voix de Brahmā (*brahmasvara*), etc., pour désigner la roue de la Prédication de la Loi (*dharmacakra*) et la voix cosmique du Buddha, nous avons déjà présenté quelques observations : dans la mesure où la Loi du Buddha a tendu à s'ériger en Loi universelle et son prédicateur en Instituteur de cette Loi dans le monde,

---

(1) Les Brâhmanes, qui se glorifient d'être nés de la bouche de Brahmā, et d'être ses fils, assimilent les moines bouddhiques à des Çūdra, nés des pieds de leur Aïeul (*bandhupādāpacca*) ; ces expressions procèdent directement de l'hymne védique (*Dīgha*, III, p. 81 ; cf. *ṚV.*, x, 90, 12).

en Roi de la Loi, on peut considérer comme acquis que tous ses attributs le substituent ou le superposent à Brahmā.

D'autre part, l'équivalence du neutre *brahman*, qui désigne la parole sacrée, essence de Brahmā-Prajāpati, et de *dharma* ressort assez bien, en ce qui concerne le pāli, d'une comparaison minutieuse faite par M. Geiger, dont les conclusions philologiques, posées sans parti pris d'interprétation religieuse, sont cependant formelles : « La notion de *dhamma*, dit-il, remplace dans le système bouddhique le *brahman* du Vedanta... » (1).

Or, comme le *Puruṣasūkta*, l'*Aggañña sutta* décrit la création du monde, l'apparition des créatures et aboutit finalement à une explication de l'origine des castes, kṣatriya, brâhmanes, vaiçya et çūdra (en pāli « *khattiyā, brāhmaṇā, vessā, suddā* », liste stéréotypée dans cet ordre). Il faut reconnaître cependant que les deux exposés présentent entre eux, sur ce thème commun, des différences appréciables. Tout d'abord, la cosmologie est beaucoup plus savante dans la version bouddhique. Le monde s'y crée par étages successifs, de plus en plus lourds de matière, à partir d'un sommet immatériel où, par la force de leurs actes passés, les créatures viennent renaître, à l'aube de chaque cycle cosmique, avec un corps qui est tout idéalité. Mais la force de ces mêmes actes passés fait ensuite apparaître une matière, une première « terre » divine, parfumée, que ces êtres sublimes mangent. Leurs corps s'en imprègnent et deviennent moins brillants, moins purs ; ils tombent à un monde inférieur et ainsi de suite, d'étage en étage, chaque fois avec une nourriture plus pesante et plus alourdissante, jusqu'aux aliments grossiers dont vivent les hommes. Les étages supérieurs étant chaque fois conservés, le résultat définitif est un étagement pyramidal : conception qui nous est de longue main devenue familière. On peut trouver l'amorce de ce développement dans le *Puruṣasūkta*, où le monde des hommes passe pour ne constituer qu'un quart du géant cosmique, ce qui indique apparemment l'existence de trois autres étages dominant le premier et formant autant de niveaux cosmiques, autant de cieux.

De cette donnée védique tardive, les Brāhmaṇa ont tiré une création distributive dont la raison dernière est le Corps de Prajāpati-Puruṣa, érigé en créateur. Au contraire, selon le jugement du bouddhisme que nous font connaître nos textes les plus anciens, c'est l'orgueil de Brahmā seul qui le porte à se croire ainsi l'auteur de la création (2). Celle-ci s'effectue mécaniquement ; c'est par

(1) Magdalene und Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma*, vornehmlich in der kanonischen Literatur (Abhandl. Bay. Ak. Wiss. Philosophisch-philol. u. hist. Kl., XXX, 1), Sonderdr. München, 1921, p. 77.

(2) Il n'est lui-même qu'un des êtres immatériels apparus lors de la création du Monde, et son accession au rang de Mahābrahmā n'est, à cet égard, qu'une chute. Cf. *Hōbōgirin*, s.v., BON, p. 115b, *Orgueil de (Mahā)Brahmā*... « Le dieu Mahābrahmā dit : 'Je suis Brahmā, je suis le Grand Brahmā ; je possède la Souveraineté dans le

l'effet de leurs actes passés que les créatures se chargent d'un corps matériel de plus en plus grossier, dans et par lequel elles pâtissent. C'est la force de leur karman qui leur présente les « aliments » dont elles font leur substance corporelle. Telle est l'origine de cette substance, depuis celle des dieux élevés, parmi lesquels se range Brahmā, jusqu'à celle des hommes. Les corps se tirent de l'aliment correspondant à un niveau de mérite, et cet aliment n'est que l'expression de la force des actes passés. Cette cosmologie rétributrice compose l'illustration concrète du dogme de la rétribution ; elle met en images un peu crues l'expression fameuse qui en figure dans les textes : que l'auteur de l'acte en « mange » le fruit, dans la suite des temps (*...phalaṃ tass' eva bhuñjati*). Brahmā, dans ce système, reçoit son corps du karman comme les autres créatures. Il n'est pas éternel et le vrai *brahman*, ce n'est pas lui.

Mais alors, que devons-nous comprendre, lorsque le sutta fait dire par le Buddha à ses disciples que « le Tathāgata peut être désigné comme ayant pour corps la Loi (*dhammakāya*) ou le Brahma (*brahmakāya*), les ayant pour essence (*dhammabhūta, brahmabhūta*) », et lorsqu'il leur enseigne que si leur foi est profonde ils peuvent se dire les propres fils du Buddha, nés de sa bouche (*mukhato jāta*), nés du dharma (*dhammaja*), formés par le dharma (*dhammanimmita*), héritiers du dharma (*dhammadāyāda*), en réponse aux brâhmanes qui se croient fils de Brahmā, nés de sa bouche, formés par lui et ses héritiers (*Brahmaja, °nimmita, °dāyāda*) ? Nous venons d'observer que c'est du karman que les êtres tiennent leur corps. L'« héritage » du Buddha serait-il assimilé à l'œuvre du karman ? C'est impossible. Quel est donc le « corps », par lequel les disciples sont ses propres fils, nés de son corps (*Bhagavato 'mhi putto oraso*) ? On se contente ordinairement de dire qu'ayant entendu sa parole ils sont comme ses fils spirituels. Mais cette interprétation lâche est-elle bien suffisante ? C'est une critique détaillée de l'*Itivuttaka* qui va nous l'apprendre.

« Ô bhikkhu (dit le Buddha) c'est moi qui suis le Brâhmane, le donateur libéral, en qui la vie est toute pureté, qui en est à son dernier corps [1], le médecin sans égal, celui qui ôte les pointes de flèches. Et c'est pourquoi vous

---

monde, je puis créer, métamorphoser, produire, donner naissance ; je suis le Père de cela...' Mais en réalité le Grand Brahmā n'est pas un vrai Grand Brahmā qui aurait obtenu la Souveraineté intégrale ; il prend une Essence vile pour une Essence supérieure... Parmi les Essences il n'y en a pas de supérieure au Nirvāṇa, ni parmi les Êtres, de supérieur au saint Buddha qui possède la Souveraineté de l'Esprit et celle des Essences. Les Auditeurs et les Buddha-pour-soi n'ont pas celle des Essences, mais ils ont celle de l'Esprit. Un roi Brahmā ne possède ni l'une ni l'autre. » (*Vibhaṣā, Taishō Issaikyō*, 1545).

(1) *Sadā payatapāṇī antimadehadhāro*, les deux vont de pair : rien dans le Buddha n'est impureté, c'est-à-dire que ses actions n'entraînent pas rétribution selon le karman ; et c'est pour cela qu'il en est à sa dernière réincarnation.

êtes mes fils légitimes (*orasā puttā*), nés de ma bouche, nés du dhamma, formés par le dhamma, héritiers du dhamma, et non point héritiers d'aliments (*dhammadāyādā no āmisadāyādā*). Car il existe, ô Moines, deux espèces de dons, le don d'aliments et le don de la Loi et, entre ces deux dons, la première place revient au don de la Loi. [De même] : il y a deux distributions (*saṃvibhāga*)... deux faveurs (*anuggaha*)... deux libéralités (*yāga*), la libéralité en aliments et celle de la Loi, et entre les deux, la première place revient à la libéralité de la Loi. » Ainsi parla le Bienheureux, et là-dessus il est dit :

« Celui qui a répandu le don de la Loi, sans égoïsme, — le Tathāgata compatissant envers toutes les créatures — c'est lui, lui qui est ainsi, lui le meilleur d'entre les dieux et les hommes (*devamanussaseṭṭha*) — que révèrent tous les êtres, c'est lui qui a traversé l'existence jusqu'à l'autre rive » (¹). La Loi s'oppose donc aux aliments, c'est-à-dire l'idéalité à la matière, car par aliments il faut entendre tous les biens de ce monde, comme l'indique figurativement la cosmogonie de l'*Aggañña sutta*.

Mais si le *dhamma* se pose en antagoniste de l'*āmisa*, ne se trouve-t-on pas contraint d'admettre que le corps formé par l'« aliment » symbolique, — c'est-à-dire par la matière sous ses diverses formes, d'étage en étage du cosmos — a comme terme antagoniste un certain corps immatériel, qui procède non plus de l'*āmisa*, mais du *dhamma* ? C'est celui justement dont nous parlent nos textes et qui est formé par le *dhamma* (*dhammanimmita*) et non par les aliments ; c'est seulement par lui qu'on peut être dit l'héritier du *dhamma* (*dhammadāyāda*).

Cette dernière expression, si l'on veut bien entendre la doctrine, demande à être interprétée avec précision : il s'agit ici avant tout, ne l'oublions pas, de l'héritage conféré par Brahmā-Prajāpati à ses « fils », les brâhmanes ; c'est sur ce modèle que le Buddha décrit ses rapports avec l'Eglise, en substituant *dhamma* à *brahman*. Or nous savons au juste quel héritage Prajāpati confère à ses créatures : c'est sa propre personne. Ainsi s'expliquent avec une grande simplicité les expressions singulières de *dhammaja*, *dhammanimmita* « né de la Loi, formé de la Loi » et surtout le rapprochement, resté jusqu'ici très superficiellement interprété, de ces formules et de l'attribution au Buddha d'un Corps de la Loi (*dhammakāya*). La doctrine que dissimulent ces expressions est que les disciples participent de la nature du Buddha. A l'imitation de Brahmā-Prajāpati, s'il les constitue ses héritiers de son vivant même, c'est en leur transmettant sa nature : la preuve, c'est qu'on les dit formés ou fabriqués (*nimmita*) avec cette Loi, qui est d'autre part dénommée le vrai Corps du Buddha. Ne nous payons pas d'à peu près. La relation impliquée par les mots

---

(¹) *Itivuttaka*, 100, p. 101-102 ; cf. 98, p. 98, aussi *Majjhima nikāya*, 1, 3, *Dhammadāyāda sutta*, éd. PTS., I, p. 12 sq. Trad. CHALMERS, SBB., V, p. 9 sq.

°*kāya* et °*nimmita* est celle d'une identité ; le mot *dhamma*° définit la substance de cette identité, et le terme juridique °*dāyāda* précise la forme théorique de l'identification : il évoque l'idée d'une succession par substitution magique de personne, que nous avons déjà rencontrée [1] et dont on entrevoit le fondement dans l'ethnographie religieuse et le droit coutumier. Dès les Brāhmaṇa, elle s'atteste dans le rituel royal (fondé d'ailleurs sur l'identification du roi à Prajāpati), et elle est d'autre part si familière au bouddhisme, qu'elle semble avoir dominé sa conception du passage de la Mission salvatrice d'un Buddha à son successeur désigné.

Chapitre XI.

La communication de la nature de Buddha.

Ce qui est au fond de l'*Aggañña sutta*, c'est donc la thèse symboliquement énoncée que tous les disciples « doués d'une foi profonde » participent de la nature du Buddha, sont un dans le dharmakāya du Buddha et jouissent de son dharmakāya.

Cela ne veut sans doute pas dire qu'ils soient des buddha en puissance, de futurs buddha, ou en propres termes des bodhisattva : le point de doctrine où en est le sutta pāli annonce le Mahāyāna, mais ne s'y identifie pas. Les disciples à qui le salut est promis ne sont pas *des* buddha, mais *le* Buddha en puissance : c'est ce qu'indique la métaphore de leur participation « par héritage » à son dharmakāya. Si l'on n'oublie pas que c'est la théorie brāhmanique de la dispersion de Prajāpati qui a fourni le modèle de ces spéculations, on comprendra comment il est possible de s'identifier au Buddha sans devenir un Buddha. Tous ceux qui construisent un autel du feu deviennent Prajāpati, ou autant de reflets de Prajāpati, mais non pas des Prajāpati supplémentaires. Il n'en est qu'un. Ils trouvent leur réalité en lui, et n'ajoutent pas à la sienne. De même, semble-t-il, les disciples « héritiers » du Corps de la Loi : ils rejoindront leur Buddha et n'en seront pas d'autres.

Cette position est intermédiaire entre le plus vieux bouddhisme et celui des sūtra du Grand Véhicule ; ses attaches avec le second sont évidentes ; mais il est plus important de ne pas manquer celles qui la relient intimement au premier. Dans la théorie archaïque, telle que tente de la définir Oldenberg, le

---

[1] On notera que ce mythe est de même substance que la conception juridique de la succession par identification étudiée par nous dans le rituel royal, dans la cérémonie religieuse de la réception de la personne du père par son fils, et même dans la théorie de la succession d'un buddha à un autre.

Buddha n'était pas encore devenu le Mahāpuruṣa Cakravartin de la liste des 32 Signes. A ce moment-là (que nous n'atteignons que par récurrence) « aucune supériorité métaphysique ne devait le placer de par sa naissance au-dessus des autres êtres ; seulement plus grand, plus puissant dans ses efforts, il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces (1). On peut dire, en un certain sens, que tout disciple qui va droit à la sainteté est un Buddha aussi bien que le Maître ». Et tout en citant la comparaison du Buddha et du premier né d'une portée de poussins, celui qui montre aux autres à briser la coquille, OLDENBERG ajoute en note : « A la vérité la terminologie ordinaire ne désigne pas proprement comme étant des buddha les saints disciples du Maître ; mais elle montre plus d'une fois qu'on regardait en fait une telle façon de parler comme parfaitement admissible. Ainsi le *sotāpanna*, c'est-à-dire celui qui a atteint le « courant », la « voie » de la sainteté, est défini comme quelqu'un 'qui atteindra la suprême connaissance (*saṃbodhi*)'. Dans les textes poétiques en particulier il est souvent difficile de savoir si le mot Buddha est pris dans son sens étroit ou se rapporte à tous les saints » (2).

---

(1) « Aucune supériorité métaphysique » est cependant trop dire. Le tort d'OLDENBERG, à ce que nous croyons comprendre, a été de ne pas accorder une place suffisante aux conceptions cosmologiques. Quand il les rencontre, il ne les traite que comme un simple motif à métaphores et développements figurés, alors qu'elles constituent, à partir d'une certaine époque, sinon l'âme même de la doctrine, du moins presque tout le conflit du Petit et du Grand Véhicule qui se résout en une manière différente de nommer et de se représenter les éléments d'un même schéma religieux du monde : celui d'un empilement pyramidal où la matière est en bas, et la libération à la pointe, ou au delà de la pointe. Etre celui qui touche à la cime du monde et qui perce l'« enveloppe » du monde, c'est bien jouir d'une certaine supériorité métaphysique : nous montrerons notamment combien métaphysique est ce qu'exprime l'image du poussin brisant la coquille, qu'OLDENBERG cite dans ce même passage. Sa formule garde cependant une part de vérité qu'il est essentiel de ne point méconnaître, si l'on ne veut porter sur le premier bouddhisme un jugement erroné. Çakyamuni n'a pas de supériorité métaphysique en ce sens qu'il ne la porte pas en lui séparément, comme un dieu grec de l'époque classique porte en lui sa puissance. Il la trouve dans le monde, ou mieux dans le point où il s'est élevé, sur la pyramide des rétributions, point où le monde cesse et où commence un au-delà — le nirvāṇa — sur la définition duquel roule tout le dissentiment entre les écoles : le seul caractère qu'on lui attribue d'une manière assez constante, c'est d'être justement à la limite supérieure de l'étagement cosmique. A notre sens c'est que telle est l'origine même de sa notion, tout le reste n'étant qu'un effort pour définir l'indéfini par définition — faute logique sur laquelle nous avons tenté de donner quelques éclaircissements. La supériorité du Buddha, comme celle de tous les êtres, s'appuie sur le niveau cosmique atteint par lui, est constituée par ce niveau : c'est ce que montrera par exemple la comparaison du Buddha à Brahmā dans un autre *sutta* que nous analyserons plus bas, le *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya*.

(2) *Le Buddha* 2, p. 320 et 321, n. 1. OLDENBERG renvoie au *Dhammapada* 398 et

On n'ignore pas que Rhys Davids a tenté d'échapper à ces conclusions en soutenant que dans l'application au *sotāpanna* du terme *saṃbodhi-parāyaṇa*, « qui a pour but la *saṃbodhi* », ce dernier mot ne désigne pas l'Illumination qui fait les buddha, mais seulement celle dont jouissent les Saints (*arhat*). En certains passages importants du canon pāli, nous dit-il, « le mot *saṃbodhi-parāyaṇa* figure... dans la réponse faite à la question : 'quel est le but de la vie du moine [bouddhique] ?' Adversaires et controversistes se complaisent à poser cette question et il est intéressant de noter la façon dont on y répond : jamais par l'obtention de la qualité de Buddha et toujours par celle de la qualité d'Arhat... *Saṃbodhi-patta* ['qui s'est acquis l'Illumination'] est employé dans le *Sutta Nipāta*, 478, 503, pour décrire l'Arhat, dont il est dit (*Itivuttaka*, n° 47, etc.) que dès ce monde il atteindra la *Saṃbodhi* ». Rhys Davids est bien contraint d'admettre que la *saṃbodhi* n'est pas réservée aux arhat, et que le Buddha l'atteint lui aussi ; mais par un détour singulier, il affirme que c'est en tant qu'arhat et non en tant que Buddha qu'il y est parvenu : « He was an Arhat, and, as such, had all the graces an Arhat should have » (1). Il faudrait donc croire que l'Illumination (*saṃbodhi*) n'est pas spécifiquement le privilège des Illuminés (*buddha*), mais appartient aux Saints en général (*arhat*) ; les buddha devraient par conséquent le nom qui les oppose d'ordinaire aux arhat justement à une qualité commune à tous ceux-ci en général. M. Sylvain Lévi était bien fondé à dire que « la subtilité de l'interprétation proposée par l'orthodoxie ancienne ou moderne est le meilleur aveu de la difficulté » (2).

---

419 où le mot *Buddha* s'applique d'abord, semble-t-il, aux arhat en général :

chetvā nandiṃ varattan ca sandāmaṃ sahānukammaṃ
ukkhittapaṭighaṃ buddhaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

« Quiconque a coupé la corde et la courroie et le lien avec la bride, — bien éveillé (*buddha*) et ayant écarté les obstacles, c'est lui que je nomme un Brâhmane » ; puis plus particulièrement au Buddha, au Sugata :

Cutiṃ yo vedi sattānaṃ upapattiṃ ca sabbaso
asattaṃ sugataṃ buddhaṃ tam ahaṃ brumi brāhmaṇaṃ.

« Quiconque a reconnu l'impermanence et l'universelle renaissance des créatures, — détaché, arrivé au but (*sugata*) bien éveillé, c'est lui que je nomme un Brâhmane » (*Dhammapada*, éd. PTS., p. 57, 59 ; trad. SBE., X, p. 92, 95).

Açoka dans ses édits mentionne sa « mise en route » pour la Saṃbodhi. On a cru reconnaître là l'indication de sa conversion au bouddhisme, et il en faudrait conclure que le premier état de cette religion promettait déjà la Bodhi à tous les fidèles (S. Lévi, *MSA.*, II, p. 17, J. Przyluski, *Bouddhisme*, p. 25, etc.). En fait, nous croyons bien que ce « départ » est symbolique de la conquête de l'illumination ; mais dans les inscriptions d'Açoka il s'applique à une donnée plus concrète : le pèlerinage d'Açoka à l'*arbre* de la Saṃbodhi, c'est-à-dire à Bodh-gaya (cf. R. Bhandarkar, *Epigraphic notes and questions*, XVI — *Saṃbodhi in Asoka's Rock Edict*, VIII, I. A., vol. XLII, 1913, p. 156-160). Dans l'état actuel de nos connaissances relatives à la religion d'Açoka, il conviendrait donc de ne pas trop faire fond sur ce témoignage épigraphique.

(1) *Dialogues of the Buddha*, I, p. 190-193.

(2) MSA., p. 17.

Nous croyons que l'apparence insoluble du problème ne provient que d'un emploi insuffisamment critique, pour la reconstruction du bouddhisme ancien, des canons schismatiquement fixés, ou plutôt fixés, à les écouter tous, en autant d'orthodoxies contradictoires. Comme leur comparaison y invitait à première lecture, on a fait de la transmission de la position de Buddha aux Saints une caractéristique absolue du Mahāyāna. Là-dessus les tenants les plus intransigeants du canon pāli, forts du caractère plus archaïque de leur documentation, ont constitué en doctrine l'existence, antérieurement à toute spéculation orientée vers le Mahāyāna, d'un bouddhisme simple, positif, tout en valeurs morales, et de morale pratique, c'est-à-dire d'application immédiate. Ce bouddhisme n'aurait mené qu'à un anéantissement plus ou moins déguisé. Beaucoup inclinent à croire que les écritures nous conservent de la sorte les enseignements authentiques de Çākyamuni, et parfois dans ses propres paroles. Malgré son dogmatisme excessif il nous semble que cette interprétation ne laisse pas de saisir quelques vérités essentielles : nous croyons au caractère moral et familier du premier bouddhisme.

Une seconde école d'exégèse radicalement différente s'oppose cependant à la première; fondée surtout sur la connaissance des sūtra mahâyânistes, négligés et réputés tardifs par l'autre parti, elle objecte à ses contradicteurs, et non sans apparence de raison, tout ce qui se décèle de mises en forme tardives, sous le signe de la pensée monastique, dans le canon pāli. Elle tente de restituer un bouddhisme primitif plus largement ouvert, où le moine n'avait point aussi nettement le pas sur le fidèle laïque, où le ciel était promis à tous, et peut-être déjà la qualité de Buddha. Le bouddhisme du Petit Véhicule serait cette religion ramenée à l'étroit horizon d'un couvent et codifiée par des moines.

Le conflit est donc entre l'hypothèse d'un premier bouddhisme large, populaire et mythologique et celle qui au contraire se le représente comme relativement étroit, à préférences monastiques, avec pour fondement une morale de pratique ecclésiastique. Il nous paraît certain et il n'est guère contesté que ces deux bouddhismes ont existé : chacun est documenté par une littérature et par une archéologie qui en font foi. Seule la priorité est en question. D'autre part, on peut considérer comme à peu près acquis que lors de la fixation du canon pāli la tendance opposée à celle qu'il codifie avait déjà cours. Nous l'avons vu en particulier pour le stūpa : beaucoup d'éléments qui se rattacheraient surtout à cette tendance soi-disant mahâyâniste ont marqué sur le canon theravādin. Réciproquement, les *sūtra* du Grand Véhicule ne sauraient prétendre remonter plus haut que l'existence, localisée ou générale, d'un bouddhisme analogue à celui que dépeint la littérature pāli. Tous nos renseignements proviennent donc, dans l'ensemble, et d'un côté comme de l'autre, de positions respectives déjà fixées par la polémique. Cette considération devrait dominer tout essai critique tendant à remonter jusqu'à un bouddhisme commun.

Nous ne croyons pas impossible de se faire quelque idée de ce bouddhisme *commun*, à condition que l'on veuille bien séparer son problème propre de

ceux, plus ardus, que poserait la recherche du bouddhisme *primitif*. Sans nous demander ici, avec M. Stcherbatsky, si celui-ci a été avant tout une position philosophique de même essence que la dogmatique des sarvāstivādin (c'est une thèse qui a pour elle plus d'une raison solide), nous voudrions essayer de grouper, moins haut dans le passé, et plus près de la documentation littéraire et matérielle actuellement utilisable, un certain nombre de données formant un tout qui nous paraît cohérent, et qui auraient caractérisé un bouddhisme commun, antérieurement à la séparation des deux Véhicules : c'est à quoi a tendu tout le début de notre travail, et nous avons cru pouvoir nommer ce bouddhisme celui des 32 lakṣaṇa et du stūpa. En un sens, il est mythologique. Mais M. Senart, malgré de beaux résultats, s'est abusé lui-même en ne faisant appel qu'à des idées mythologiques : ce qui prime, c'est une cosmologie. On y a cousu des fragments mythologiques, souvent empruntés au vishnouisme, mais c'est elle qui donne le canevas.

Or, par une rencontre significative, c'est à la même formule que va nous amener l'examen de la morale pratique du bouddhisme, à ce niveau où nous tentons de le saisir. Elle tient en entier, on l'a déjà vu à propos du récit de la création, dans un schéma de rétribution, lequel à son tour n'est pas seulement cosmologique, mais est la cosmogonie : le vrai créateur du monde, ce n'est pas Īçvara, c'est la loi du *karman*. Tout le matériel conceptuel commun aux deux bouddhismes trouve là ses bases évidentes : les niveaux des extases, leur gradation, avec les termes décisifs de *samāpatti*, voire même de *nirvāṇa*, sont le vocabulaire d'une cosmologie étagée et fermée — élevée comme une montagne, fermée comme par une coupole, et dont l'élévation mène à une issue au pôle de la coupole: le stūpa, tel que nous l'analysons, est-il autre chose que cette doctrine, arrêtée dans la brique ou la pierre ? Comment ce bouddhisme s'est formé et quels sont ses rapports avec le Yoga, c'est une question que nous nous poserons dans notre septième partie : y a-t-il eu auparavant un bouddhisme plus simple, moins influencé par le rayonnement de la cosmologie mésopotamienne, nous nous résignerons provisoirement à l'ignorer — sans nous demander si cette ignorance est irrémédiable. Il suffira pour l'instant, faute de mieux, d'avoir atteint, s'il se peut, une forme de religion antérieure à la division des Véhicules et à partir de laquelle la divergence de ceux-ci se laissera approximativement expliquer. Ce qui nous importe le plus, c'est en effet de pouvoir étudier, sans tomber à chaque instant dans l'incohérence, l'ensemble des documents écrits ou figurés du bouddhisme, qu'a longtemps rendus mal compréhensibles notre ignorance des origines du Mahāyāna et de son panthéon ainsi que de leurs liens avec les formes plus austères de la pensée et de l'imagerie hīnayānistes. Ce problème est dans une certaine mesure indépendant de ceux qui touchent aux sources premières.

Pratiquement, les études de détail que nous avons poursuivies jusqu'ici nous paraissent s'accorder à montrer que d'une phase commune qui peut être

définie : une riche cosmologie rétributrice, le Mahāyāna se détache par la multiplication de figures mythologiques, installées en régentes des pièces du système, dans un schème spatio-temporel constamment agrandi, tandis que l'autre école, tout en restant plus proche peut-être de la conception primitive, s'est condensée en un rationalisme éthique, après avoir pour quelque temps accepté les premiers termes de l'évolution suivie par la tradition à tendance mythologique dont elle s'est finalement séparée [1].

Ce processus complexe apparaît avec une netteté particulière lorsque l'on étudie l'extension de la nature de Buddha et sa communication aux fidèles, critère généralement adopté pour distinguer le Mahāyāna. Il est, pose-t-on trop souvent, le Véhicule des bodhisattva, ou buddha futurs, et le Hīnayāna, le Véhicule des auditeurs, qui ne gagnent que le Virvāṇa « d'anéantissement ».

Mais n'avons-nous pas été, il n'y a qu'un instant, dans l'obligation de constater que les *sutta* pāli promettent eux aussi la saṃbodhi, qui fait les buddha, à de simples arhat ? Les explications embrouillées de Rhys Davids ne détournent pas ce coup droit porté à l'orthodoxie pāli. Faudra-t-il reconnaître que les Saints du Petit Véhicule deviennent des buddha ? Ce serait l'idée mahâyâniste dans toute sa précision. Rejettera-t-on les passages où elle s'exprime, ou semble s'exprimer, en découpant adroitement dans le canon pāli deux couches chronologiques, s'opposant par la présence ou l'absence d'affinités mahâyânistes, qu'il serait loisible d'attribuer ensuite, partout où elles se montrent, à un remaniement tardif ? Ceci ne vaut, car c'est une pétition de principe. On n'échappera pas à la conclusion que la participation à la nature de Buddha existe dans le Petit Véhicule, sans que rien témoigne de son introduction tardive.

---

[1] On observera que nous nous sommes volontairement abstenus d'utiliser les témoignages relatifs aux schismes. Ce n'est pas que l'on n'ait à attendre d'eux des renseignements importants, mais la critique est loin d'en être achevée ; il y est mentionné un trop grand nombre d'écoles, et trop fragmentairement décrites, pour que l'on puisse compter tirer beaucoup de tels détails, quand l'ensemble de la question est encore en suspens. Selon une règle qui vaut en tous domaines, il ne faut pas mélanger des mesures qui diffèrent par la finesse. Tant qu'on ignorera ce qui se dissimule par exemple derrière l'énigmatique mention d'un Véhicule des Pratyeka-buddha, il sera prudent de ne parler que sous bénéfice d'inventaire des oppositions de secte à secte et, dans les sectes, de parti à parti. A titre préliminaire, le travail que nous avons essayé d'amorcer dans ces pages nous paraît donc s'imposer : puisqu'il existe deux vastes ensembles documentaires groupés autour de la notion de Hīnayāna et de celle de Mahāyāna, il faut tâcher d'élucider en bloc les caractères principaux de ces deux collections de faits, en nous en tenant à l'approximation, suffisante pour l'instant, d'une division du bouddhisme en deux ; voir comment s'opposent et se rejoignent ces deux ensembles ; chercher l'origine et le sens, relativement au premier, des développements fabuleux du second ; enfin, ce faisant, il faut s'écarter le moins possible de l'interprétation des monuments figurés, et se préoccuper moins des sectes philosophiques que des pratiques rituelles et des conceptions proprement religieuses, car c'est là qu'est la vie des systèmes.

Les partisans d'un bouddhisme primitif à tendances mahâyânistes s'empareront de cette concession, et s'en armeront: ils verront là le reflet, jusque dans les textes pâlis d'une théorie ancienne de la position de Buddha promise à tous, ou au moins à tous les élus. A ce que nous croyons, ces vues que ne confirme pas l'étude d'ensemble de la doctrine pâlie, ne sont pas moins fausses que celles de RHYS DAVIDS. Pour réduire cette difficulté, de laquelle, on n'est pas sans le remarquer, dépend toute la théorie du bouddhisme, il faut se placer à un niveau de doctrine différent aussi bien de la bouddhologie foisonnante du *Lotus de la Bonne Loi* que du rigorisme monastique développé dans les vinaya pâlis.



En fait, à ce niveau, il est beaucoup moins question de la *nature* des buddha, que de la Carrière de buddha : idée exprimée par OLDENBERG avec assez de force. Leur nature, c'est précisément cette carrière, puisqu'étant le terme d'un processus de délivrance, elle ne se définit que négativement, en un sens, par les attaches qu'elle rompt. Elle n'est pas inexistante, puisqu'elle est libération des liens et des maux qui nous tiennent ; mais elle est au-dessus du plan de leur existence, c'est-à-dire de toute existence, s'il est vrai que « tout est douleur » (*sarvaṃ duḥkhaṃ*). Ces expressions font apparaître la seule manière positive de l'envisager : c'est par rapport à la structure du monde, hors duquel on s'échappe. Le monde est fait de niveaux qui se spiritualisent à mesure que l'on s'élève. Le plus haut de ces étages dont l'on puisse se former une idée, quelle qu'elle soit, est encore une enveloppe, un obstacle, composé justement par cette idée, quand ce serait même l'idée du néant, piège suprême. Le Buddha est celui qui passe au delà, qui sort. Ne demandons pas pour aller où, car ce n'est pas d'un lieu mais de la catégorie de lieu qu'il s'évade, comme de toute catégorie. On n'a pas assez remarqué que cette idée, absurde si l'espace est infini, n'est pas autre chose que la contre-partie d'une théorie de l'espace fermé. Notion difficile à saisir et qui a été longuement étudiée dans de précédents chapitres : il ne s'agit pas d'un vase matériellement clos, et — sauf métaphore — ce n'est pas à l'aide de cette naïveté que la pensée asiatique ancienne limitait son espace. C'est l'interrelation de l'espace et du temps qui compose le système dont il s'agit de sortir et c'est dans le cycle du temps que l'espace est enclos. Nous ne reviendrons pas sur l'origine magique et astrologique de cette conception d'un temps et d'un espace qualitatifs (1).

(1) Lorsque le Buddha arrive symboliquement à la pointe du monde, au terme de sa marche triomphale, il se proclame simultanément *lokagga* : celui qui est à la pointe du monde, et *lokajeṭṭha* : le Premier né du monde, terme qui a embarrassé les commentateurs, et qui exprime tout simplement que, remonté à l'origine du Temps comme au point de cessation de l'Espace, il va sortir d'un seul coup de l'une comme de l'autre catégorie.

Lorsque le Buddha, en s'abîmant dans le nirvāṇa, a passé au delà du connaissable, par quoi pourra-t-on le saisir ? Ce n'est plus à l'image de rien de ce qu'il était en ce monde : tout cela est au-dessous de lui et n'a plus de valeur pour lui. Il est arrivé à un état qui échappe à toute notion, et qui ne se définit que par là. Il en résulte, en particulier, qu'il ne peut être conçu de différence entre le Buddha « dans » le nirvāṇa et le nirvāṇa lui-même ; être au delà de toute notion, ce qui est leur unique définition, leur est commun, et par là ils ne font qu'un. Ainsi, le nirvāṇa est la nature du Buddha, est le Buddha « éteint ».

Cette analyse philosophique peut s'autoriser de conceptions plus larges. Nous avons vu que pour le bouddhisme de l'*Aggañña sutta*, à chaque étage du monde les créatures qui y naissent tirent leur corps de la « terre » même où leur karman les amène, et qu'il fabrique en même temps à leur usage : elles mangent cette terre, dit le mythe. Chacune d'elles se définit donc par son niveau. Si la métaphysique du nirvāṇa que nous venons d'exposer ne remonte pas, sous cette forme systématique, jusqu'aux origines du bouddhisme, ce qu'on ne saurait dire, on pourra du moins en justifier aisément l'apparition en observant que la conception de l'identité du Buddha et du nirvāṇa est l'aboutissement d'un système cosmologique et moral où chaque être est de même substance que le plan du monde où sa carrière l'installe. A la limite, le plan de la suppression et le Buddha supprimé seront encore consubstantiels, s'il est permis de dire, en cette suppression.

Ces idées tirent leur solidité de ce qu'elles étaient tout autre chose que de purs raffinements de la scolastique, et en ouvrant les *sutta* pâlis on les trouve au fond de plus d'un développement familier. Prenons par exemple le *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya*. Le Buddha y raille les brâhmanes, qui, par leurs prières et leurs manipulations rituelles, tentent de faire venir à eux le dieu Brahmā.

« C'est, Vāseṭṭha, comme si, cette rivière Aciravatī étant pleine d'eau, à pleins bords, touchant ses bords (*kākapeyya*, *com.* : ..si pleine qu'un corbeau y pût boire du bord), un homme avait affaire à l'autre rive, devait aller à l'autre rive, avait l'intention de traverser jusqu'à l'autre rive, et que debout sur cette rive-ci il appelât cette rive-là : 'Eh, l'autre bord, viens par ici ! Eh, l'autre bord, viens par ici !' Qu'en penses-tu, Vāseṭṭha ? Est-ce que l'autre rive de l'Aciravatī viendra à celle-ci grâce aux appels, aux invocations, aux prières et aux éloges de cet homme ? » « Certainement pas, ô Gotama ! » « Eh bien ! c'est tout à fait de la même façon, Vāseṭṭha, que les brâhmanes, avec leur science des Trois Veda (*tevijjā brāhmaṇā*), négligeant les pratiques qui font le [vrai] brâhmane et adonnés à celles qui détournent de le devenir, c'est de la même façon qu'ils disent : 'Nous appelons Indra, nous appelons Soma, et Varuṇa et Içāna et Prajāpati et Brahmā. . .' En vérité, Vāseṭṭha, ces brâhmanes, avec leur science des Trois Veda, qui négligent les pratiques faisant le vrai brâhmane pour s'adonner à celles qui en détournent, qu'ils

puissent, à leur mort, à la destruction de ce corps, se trouver réunis à Brahmā — c'est là ce qui ne saurait avoir lieu ! » [1]

Ce passage est d'une netteté parfaite. Brahmā ne saurait être atteint par des prières ou des manipulations rituelles ; le seul moyen de le connaître, c'est de s'exercer aux pratiques morales (*dhamma*) qui, à la mort, vous feront renaître au ciel de Brahmā, c'est-à-dire en qualité de Brahmā. On ne parvient à Brahmā qu'en le devenant, ce qui est réalisé par l'obtention de sa « terre ». Il n'y a pas de Brahmā, mais une terre de Brahmā qui fait Brahmā ceux qui y parviennent. Pourrait-on mieux indiquer que c'est le plan d'existence qui définit les êtres ? Les dieux ne sont ainsi qu'apparences extérieures. Il est vain de les appeler à soi. Ils n'ont pas leur être en eux-mêmes, et ils font partie du décor que le monde offre aux autres créatures — et vice versa celles-ci pour eux. Ce que chacun de nous a sous les yeux, c'est une succession d'« autres rives », d'étages cosmiques, composant, en leur système, le théâtre de nos rétributions. En un mot, c'est le *saṃsāra*. La série des existences mène les créatures de l'un à l'autre de ces niveaux, dont l'ordre est immuable. Et le dogme fondamental du bouddhisme, celui de l'absence de « soi » (*nairātmya, anattā*), signifiera simplement dans ce système que rien de positif ne se transmet d'un plan à l'autre lors d'une transmigration. Chaque être trouve pour ainsi dire tout ce qu'il devient à l'endroit même où le fait renaître son « doit et avoir » karmique. Il « mange » sa terre. Il en est fait. Les deux autres grandes vérités suivent de près celle-là. Tout est douleur (*duḥkha, dukkha*) signifie que *tout* (tout, c'est-à-dire le *saṃsāra*, les personnes n'étant rien hors de lui) se définit par des limitations et des attaches qui serrent de plus en plus étroitement les créatures, à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. L'explication théorique est que ce qui semble joie pour les êtres d'un niveau est en réalité une condition douloureuse, dont ne voudraient pas les êtres des mondes supérieurs : c'est l'idée qui a fourni son thème à l'histoire si populaire de la conversion de Nanda. Ce cousin du Buddha s'était épris d'une femme fort belle, et le Maître lui montra, pour l'en détacher, d'abord une vilaine guenon, puis une nymphe céleste. Sa bien aimée n'était que la guenon de celle-ci. « Tout est douleur » revient donc à dire que tout est douleur par rapport aux plans supérieurs du monde, et ainsi de suite jusqu'au plan du nirvāṇa, où réside la libération. La vérité que « tout est douleur » est la base même de celle du nirvāṇa ; elle est relative, et la structure des relations qui la constituent n'est pas autre chose, une fois de plus, que la cosmologie étagée. Enfin la combinaison des deux dogmes précédents fait ressortir que tout est impermanent (*anitya*), puisque rien de positif ne passe d'un plan à l'autre, les personnalités apparentes n'étant qu'un agrégat de conditions soulevées

---

(1) *Dīgha nikāya*, XII, 24-25 ; ed. PTS., p. 244-245 ; trad. SBE., XI, p. 178-180 ; SBB., II, p. 310-311.

autour d'un point de rétribution, et qui retombent lorsque, l'épreuve étant épuisée, la série recommence sur un autre plan. Rien ne dure.

Le bouddhisme est bien trop riche pour que l'on puisse réduire toute sa matière à une cosmologie : c'est ce que nous montrerons nous-mêmes dans quelques chapitres de notre septième partie. Mais il est difficile de nier qu'au niveau de l'*Aggañña sutta*, cette cosmologie n'ait pénétré, clarifié et ordonné la dogmatique : il faudrait fermer les yeux à l'évidence.

***

Concevons donc que le *saṃsāra* est un vaste édifice où les êtres montent et descendent, l'accès à l'un des plans étagés comportant identification avec les conditions d'existence qui le définissent, c'est-à-dire, en dernière analyse, avec ce plan lui-même. A la limite, ce rapport subsiste, car si les êtres ne cessent d'être assimilables, à travers les péripéties de leur destin, au plan où ils prennent corps [1], pour le Buddha, parvenu à la cessation de tout plan assignable, c'est cette cessation elle-même, laquelle définit son plan, qui restera sa propre désignation. La carrière qui le mène jusqu'au bord du nirvāṇa est bien, comme nous le disions tout à l'heure, la seule conception qu'on puisse se faire de lui. Il n'est pas la non-existence, car ceci est un concept qui le limiterait ; il n'est pas davantage l'existence : il est tout cela dépassé. Disons que sa nature n'est pas nulle, mais annulation. Un buddha, c'est l'histoire de cette annulation. Sa définition est d'avoir été.

Ces idées paraîtront peut-être bien abstraites et bien savantes, pour rendre compte d'un mouvement religieux ample et populaire. Mais elles ne sont telles que si on les vide de leur contenu réel, qui est avant tout magique. Il ne s'agit en somme de rien de moins que de parvenir à une définition de l'indéfinissable, à une prise sur l'insaisissable. Comme programme philosophique, cela ne se soutient pas et l'on pourrait dire en paraphrasant le roi Ménandre qu'un pays parle creux, qui a tant parlé de ces choses. Mais ce même programme, par ailleurs, est l'essence même de la magie : à savoir, maîtriser sur un plan inférieur des objets par eux-mêmes inaccessibles et si-

---

(1) Identification réciproque d'ailleurs, conformément aux lois de la pensée indienne ; « à double entrée » dirions-nous, puisque chaque étage cosmique à son tour ne prend de valeur que par et dans la collection des créatures qui le composent, autant qu'il les compose. Les étagements cosmiques ne sont donc pas plus éternels que le reste. Seulement ils sont immuables, en ce sens que lorsqu'ils existent, ils n'existent que d'une certaine façon : le monde se reproduit identique à chaque période cosmique. Ce qui en lui est le plus proche de notre conception du permanent, c'est son essence, non son existence. Il y a là de sérieux problèmes d'origine, que nous écarterons, parce qu'on ne pourrait les traiter qu'en introduisant auprès du système bouddhique les autres systèmes indiens, plus mal connus encore que lui à l'heure présente.

tués à un niveau qu'on n'atteint pas. En construisant l'autel du feu, le Brāhmaṇa enseigne comment construire Prajāpati en son symbole : non par son aspect extérieur, ce qui serait manquer sa nature vraie, mais dans un objet qui se projette en lui ; adorer la trace du pied du Buddha, ou ses reliques, c'est un culte qui a pu prendre une signification élevée, mais dont toutes les pratiques se retrouvent dans les formules incantatoires des cultures peu avancées. N'agit-on pas sur un être par l'entremise de rognures de ses ongles, ou de quelques-uns de ses cheveux, et n'est-ce pas là précisément ce que le Buddha passe pour avoir donné de lui-même aux marchands Trapuṣa et Bhallika, à titre de dépôt pour le premier stūpa, élevé, prétend-on, de son vivant ? Construire un stūpa, c'est construire architecturalement le Buddha ; s'entourer de quatre-vingts fils, portant les noms de ses disciples, c'est s'identifier, au milieu de ceux-ci, à sa personne : ou plutôt c'est la « construire » dramatiquement, et non plus architecturalement. De pareilles pratiques, que nous avons rencontrées à Ceylan (1), ne veulent peut-être pas dire que l'on

(1) On se reportera aussi à la consécration par Harṣa d'une statue du Buddha qui avait exactement sa taille. Comme nous avons été amenés déjà à le dire, il est peu probable que cette pratique corresponde vraiment à une apothéose du roi. Il ne croyait sans doute pas que c'était lui Çākyamuni : la mesure de son corps le représentant magiquement, il se donnait plutôt au Buddha par cet artifice. La mesure du roi était la projection représentative de sa personne vivante. Il est probable, corrélativement, que la statue du Maître devait être, elle aussi, prise pour une espèce de projection de sa mystérieuse persistance malgré le nirvāṇa. La projection du roi et celle du Buddha, homogènes entre elles, se réunissaient dès lors dans l'objet religieux, de la même façon que l'insondable Prajāpati [« l'Etre qui n'a ni commencement ni fin, qui n'est ni grand ni petit, qui se nomme *Non, non*, puisqu'aucun mot ne peut épuiser sa nature », diront les Upaniṣad, cf. Oldenberg, *Buddha* 3, p. 280], transposé en autel, rejoint le sacrifiant transposé dans sa mesure, tout comme plus tard Harṣa. Celui-ci, tout compte fait, ne se couronne pas Buddha, mais visiblement cherche à rejoindre le Maître.

Au delà de ce culte où intervient une image, le culte des stūpa, corps substitués du Buddha, suit de plus près encore la tradition des autels brâhmaniques, corps symboliques de Prajāpati. Le *Milindapañha* nous apporte sur ce point un témoignage singulièrement significatif (cf. SBE., XXXV, p. 144 sq., ed., p. 95 sq.). Le roi Ménandre s'étonne de l'institution d'un culte des reliques. Le Buddha est entré dans le nirvāṇa. A quoi bon apporter un hommage à des cendres ? Comment pourrait-il agréer et rendre de ce fait méritoires et efficaces les dons et les honneurs qui lui sont adressés ? Nāgasena répond par plusieurs comparaisons, et surtout par celle du Buddha avec un grand feu, jadis rayonnant dans toute l'étendue des dix mille univers, qui cependant s'est éteint, et ne peut plus recevoir de nous aucun aliment. Mais le feu n'a pas pour cela disparu totalement de ce monde. Chaque homme, s'il veut s'y appliquer, peut s'allumer un petit feu à son propre usage. De même les hommes et les dieux n'ont plus devant eux le Tathāgata. Comme le grand feu, il s'est éteint. Seulement il leur reste la possibilité d'élever un édifice sur l'une de ses reliques matérielles et d'adorer le trésor de sa Loi qu'il nous a léguée. Le stūpa enfermant une relique est donc vis-à-vis de la personne du Buddha dans la même relation qu'un feu « individuel » par rapport au Grand Feu cosmique. Telle quelle, la comparaison peut sembler boiteuse. Les petits feux

croit que Çākyamuni a échappé à l'anéantissement et survit dans le nirvāṇa. Il n'existe plus, c'est trop certain, et religieusement le Carnaval cinghalais n'a de ce fait aucun sens. Mais il n'était sans doute qu'une tentative pour se mettre magiquement en relation avec ce nirvāṇa. Le Maître qui y est entré ne peut être atteint d'aucune manière, mais on peut prétendre s'orienter vers lui.

Une forme particulière de cette idée magique a été déjà étudiée à propos des jeux abstraits du Mahāyāna sur la notion de Loi et la notion du Corps de Buddha, notions qui, poussées l'une et l'autre à la limite du concevable, sont crues concourantes, par leurs prolongements, au point inconcevable du Corps de la Loi. C'est une logique qu'on pourrait appeler projective. Elle consiste à tout disposer dans le plan intelligible de façon à se laisser porter jusqu'à la limite de ce plan par un mouvement de pensée qu'on puisse croire correctement dirigé vers le point de l'inintelligible où se trouve la vérité ultime. Ratiocinations, répétons-le, qui n'auraient eu aucune chance de devenir le thème essentiel d'une religion, si elles n'avaient été directement suggérées par les

---

sont du feu flamboyant au même titre que le Grand. Il ne semble pourtant pas que la bouddhologie du *Milindapañha* permette de croire que les reliques du Buddha soient chacune comme un petit buddha vivant. L'image s'applique donc médiocrement et on comprend mal que les rédacteurs en aient fait la réponse décisive à une question aussi importante que celle qui est posée par Ménandre. Cette réponse prend au contraire un sens assez clair, lorsqu'on la compare aux coutumes brâhmaniques. Prajāpati est Agni, le Feu cosmique. Les autels que chaque fidèle élève individuellement se nomment, eux aussi, des agni ; ils sont le substitut de l'Agni cosmique, mis à la mesure de chacun de ses adorateurs. Agni en lui-même est insaisissable, indéfinissable, il échappe à toute prise. Mais il se spécifie, il se localise en chaque autel. Comment croire qu'en comparant le Buddha au Feu cosmique et le culte individuel de ses reliques à l'établissement d'un feu individuel, les rédacteurs du *Milindapañha* n'aient pas eu dans l'esprit, comme ils les avaient sous les yeux, les dispositions du culte brâhmanique (1) ? Leur comparaison s'applique difficilement en matière bouddhique. Elle force la doctrine : ne tendrait-elle pas, suivie à la lettre, à constituer un petit buddha de même essence que le grand, face à chaque fidèle ? Ce n'est sans doute pas ce qu'on a voulu dire au juste, mais c'est pourtant en somme ce qu'on a dit. Preuve que la source de la comparaison était étrangère à la doctrine — et par conséquent trace manifeste d'une influence brâhmanique sur la conception du culte des stūpa. On sait que le *Mahāparinibbāṇa sutta* fait dire par le Buddha aux moines de ne s'occuper que de la Loi, et de laisser le soin de sa crémation et de ses funérailles aux laïques (*Dīgha*, II, p. 138, 141 ; G. Tucci, *Il Buddhismo*, Biblioteca di critica religiosa dir. d. E. Buonaiuti, Foligno, 1926, p. 139 sq., etc.). — Est-ce une trace d'une résistance monastique à des coutumes qui ont fini par s'imposer, mais qui ont d'abord paru trop proches des pratiques du siècle, c'est-à-dire, en gros, du brâhmanisme, pour être admises de plein-pied ?

---

(1) Il est intéressant de noter la façon dont le mahâyânisme développé précise, en la conservant dans l'essentiel, la comparaison amorcée dès le *Milindapanha*. Dans le *Surangama sutra*, traduit par Beal, le dharmakaya du Tathagata, insaisissable et cependant omniprésent, est comparé au Feu élémentaire, présent inaperçu dans tout l'espace, et qu'on peut faire apparaître en chaque point du monde, quand les conditions adéquates (lentille, amadou, etc.) y sont réunies. C'est toujours l'idée brâhmanique du Feu cosmique caché, et du feu « individuel » qu'allume le culte. Mais ici l'image est poussée jusqu'au bout et réalisée en doctrine, tandis qu'elle n'était admise qu'avec réticence dans le *Milindapanha* (cf. S. Beal, *A catena of Buddhist scriptures from the Chinese*, London, 1871, p. 335 sq.).

règles de la magie. Quand on a correctement disposé les « appartenances » d'une personne, vêtements, objets dont elle a fait usage, cheveux, rognures d'ongles, bouts de peau (ossement, si l'on s'occupe d'un mort), on agit, même sans la voir, même à distance, même d'un monde à l'autre, sur la personne morte ou vivante, on est en contact avec elle. Le bouddhisme ne se comporte pas autrement, avec ses stūpa élevés sur des cendres, ou des os du Buddha, sur des rognures de ses ongles ou quelques-uns de ses cheveux, sur sa robe, son bol ou son bâton; et nous avons aussi là la seule interprétation vraisemblable du *tableau vivant* cinghalais. Le Buddha, qui a abouti au nirvāṇa, n'est susceptible de définition que par la carrière qui l'y a mené, et par les traces qu'il a laissées, comme un absent, voire un mort se définit par ce qu'il a fait, et qu'on sait de lui, ainsi que par les objets qu'il a laissés. En cela, il n'est pas inexistant; il n'est pas davantage existence présente. Voilà le premier modèle de la spéculation bouddhologique.

Il n'est pas étonnant que ce système se soit formé dans l'Inde, non seulement en raison de la richesse de son folklore et de l'intensité qu'y avait prise l'idée magique, dès la période indianisée du védisme, ce qui assurait une matière inépuisable à de pareilles attitudes spéculatives, mais aussi par des considérations plus formelles. Nulle part les religions et les philosophies ne se sont élaborées au milieu de discussions et de controverses plus intempérantes: c'est le pays où, avant d'entrer en discussion publique, deux philosophes ont pu convenir entre eux que le vaincu aurait la tête tranchée — l'histoire est dans HIUAN-TSANG. Ces conditions de milieu imposaient, à elles seules, et par la tournure qu'elles faisaient le plus naturellement prendre à l'argumentation, la recherche d'un *summum bonum* dont rien ne pût être dit; qui fût donc au-dessus de la polémique; comme par ailleurs la cosmologie étagée reportait ce bien suprême vers des niveaux de plus en plus élevés et qui se dématérialisaient à mesure, ces deux composantes, entre bien d'autres, s'accordaient à faire admettre, à la pointe et à la cessation de toutes choses, un ineffable échappant à tout.

Cependant la position n'était guère tenable. Non que l'idée en soi fût difficile: elle était au contraire trop simple, parce qu'entièrement vide: poser ce Bien suprême absolument en dehors des conditions de l'existence, c'est-à-dire aussi bien de la non-existence, c'était vite fait, et philosophiquement, rien ne suivait. Un danger constant allait être la tendance à réaliser cette position abstraite, si ingénieuse, en cherchant à en dire malgré tout quelque chose. Nous avons montré plus haut comment, par étapes successives, ces défaites de la pensée abstraite ont agrandi la cosmologie par le haut, et eu par là une répercussion sur le système des buddha [1].

Sous sa forme originale, la formule est assez claire: c'est bien une idée projective, imitée des recettes magiques que nous évoquions tout à l'heure.

---

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 932 sq.; supra, p. 300, etc.

Le Buddha est parvenu à un état qui est absolument et non pas relativement différent du nôtre. Il n'est ni ailleurs ni au delà, au sens strict de ces mots; il n'est pas, et il n'est pas inexistant. Le fait est qu'il ne se pose pas en même temps que l'existence, ce qui exclut aussi bien qu'il soit inexistant. Répétons que l'impénétrabilité de ces deux plans, qui logiquement paraît sophistique, est pratiquement le principe même de la magie, ce qui lui assurait, dans l'Inde ancienne, un fondement suffisant. D'où la conception singulière de la personne « éteinte » du Buddha, que nous venons de voir se dessiner dans le culte : elle n'est plus existante, elle n'est pas non-existante. Cette seconde formule a embarrassé l'interprétation européenne. On n'y voit d'ordinaire qu'une clause de style destinée à écarter les critiques auxquelles prêterait l'assimilation du nirvāṇa à un néant strict — voire à ne pas décourager les cœurs simples. Nous la croyons au contraire très profonde et voisine des sources véritables de l'émotion religieuse et du culte. Nous avons naguère expliqué le sens des rites aniconiques, en disant que non seulement l'autel du feu ou le stūpa pouvaient être Prajāpati ou le Buddha sans leur ressembler extérieurement, mais que même il fallait qu'ils ne fussent pas à leur ressemblance, pour les réaliser sur un plan magique. La différence d'aspect est prise comme le signe d'un passage de milieu. Une statue de Prajāpati ne serait qu'une statue, qu'un bloc de pierre ou de bois existant sur notre plan; l'autel massif est Prajāpati lui-même, sur son plan authentique, et la preuve en est que nous ne le voyons pas tel qu'il est, mais déformé en autel, par le fait de ce que l'on pourrait nommer la *distance magique* de son plan au nôtre, d'où nous le regardons et le voyons autel. C'est une existence transcendante que nous vénérons alors, et avec laquelle nous entretenons un certain degré de communication, par l'intermédiaire de ses traces. Chercher à représenter directement Prajāpati, c'est-à-dire à le construire à notre niveau, serait oiseux. Ce qu'il faut, c'est le construire par projection à son niveau à lui, en disposant convenablement ses traces dans ce monde-ci.

Ces idées ont fortement agi sur la pensée bouddhique ancienne. Il est vain, et il est canoniquement interdit de spéculer sur la nature du Buddha entré dans le nirvāṇa, et c'est évidemment pour des raisons analogues que l'on s'est d'abord abstenu de le représenter. Il est impossible de le réduire à une idée ou une image adéquates situées sur le plan où nous sommes. Il est désormais hétérogène à ces idées et à ces images. Tout ce qu'il est permis de faire, c'est de cultiver ses traces. La connaissance de ce qu'il a dit, l'adoration de ses reliques, de la trace de ses pieds, connaissance et adoration correctement réalisées à titre symbolique, donnent un certain contact avec lui : non qu'il soit caché quelque part où on l'atteindrait, mais par une espèce de projection, inconcevable par essence, et dont il est évident que seule la magie a pu fournir le modèle. Quand les textes anciens interdisent de s'interroger sur la survie du Buddha, leur position, à ce qu'il nous semble, est ainsi un agnosticisme beaucoup moins étroit qu'on ne l'a trop communément cru et dit. C'était une recette magique fort profondément calculée, que de reporter

la ferveur religieuse de ces spéculations creuses (que les textes anciens amorcent parfois) sur les corps substitués que composaient verbalement la doctrine et figurément les monuments du culte des reliques. Il faut bien qu'il en ait été ainsi : car si le Petit Véhicule n'avait eu qu'un pur agnosticisme à opposer aux Mahāsaṅghika, précurseurs du Mahāyāna, il ne leur aurait pas résisté — ou l'Inde n'eût pas été l'Inde.



Pour se rapprocher de la vérité, il suffira donc de retourner de bout en bout la proposition d'où l'on est habituellement parti. « Le néant métaphysique, nous a-t-on enseigné, peut constituer une philosophie, il ne crée pas une église. » Inversement nous dirons : « La définition et le culte par ses traces d'un Maître passé dans le nirvāṇa, ont suffi à une religion et à une église ; mais ils n'ont pu alimenter longtemps une philosophie ». Habituée à ces cultes projectifs, dont est nourrie toute la spéculation des Brāhmaṇa, l'Inde a dû avoir, auprès des stūpa, et en écoutant répéter la parole du Buddha, un sentiment puissant d'accord spirituel avec lui, sentiment que sa disparition non contestée ne faisait sans doute que rendre plus émouvant. Il y avait là une force religieuse d'essence assez pure et assez efficace : il faudrait n'avoir jamais visité Ceylan ou l'Indochine du Sud pour en douter.

Au contraire, le postulat de l'inconnaissable, si favorable à ce genre de culte, ne pouvait être maintenu à l'abri de toutes vicissitudes dans le domaine de la spéculation pure. Tous les êtres au monde étaient positivement définis par leur plan. Les buddha seuls n'auraient-ils reposé sur rien ? Leur identification avec un nirvāṇa dont rien n'était à dire constituait une pensée sans avenir. Quitte à manquer aux conditions claires et logiques que le dogme s'était données — l'impensable défini projectivement — on s'est donc ingénié à chercher une substance qui rendît compte des buddha eux-mêmes. Avec cette contradiction de principe, la confusion s'introduisait dans la spéculation, mais aussi la possibilité de doctrines nouvelles, plus riches et plus intéressantes peut-être, qui allaient surgir par contre-coup.

Le début de ce mouvement des esprits se reflète dans un passage du *Brahma saṃyutta* du *Saṃyutta nikāya* pāli. La scène est à Bodh-gayā, à l'instant où le Buddha vient d'acquérir l'illumination suprême. Il se dit alors : « Il est mal de vivre sans rien avoir à vénérer, sans avoir à obéir. Quel est donc le samaṇa ou le brâhmane sous lequel je puisse vivre, l'honorant et le vénérant ? » Il parcourut de son regard divin l'univers tout entier, du monde des hommes jusqu'aux étages sublimes des dieux, jusqu'au monde de Brahmā. Nulle part il n'aperçut son maître ; et il conclut : « C'est donc cette Loi en laquelle j'ai obtenu l'illumination complète, qu'il faut que j'honore, que je vénère et sous laquelle je vais vivre » (¹).

(¹) *Saṃyutta nikāya*, VI, 1, 2 ; ed. PTS., I, p. 130 ; trad., I, p. 175.

Le dharma devient ainsi l'appui des buddha ; placé au-dessus même du monde de Brahmā, il n'est directement accessible à nul autre qu'eux. Dans le monde entier il n'y a pas une seule créature qui, d'elle-même, y ait part : Çākyamuni, en s'élevant jusqu'à lui, les a toutes dépassées. Or chacune a sa définition dans un étage du monde qui répond à son degré d'avancement : chacune tire son Corps de cet étage. Ne voilà-t-il pas aussi la « terre » de Buddha réalisée désormais dans le Dharma ultime, que l'on place au-dessus du reste ? On se lasse de la pure position philosophique du nirvāṇa, qui ne garde tout son sens actif que lorsqu'elle sert à donner au culte des reliques une valeur qu'il ne peut tenir que d'elle et qui réciproquement la fonde. Dans l'abstrait, elle se dissout. Le Buddha commence donc ici à trouver à son tour, comme les autres créatures, sa définition positive à un certain étage du cosmos, dominant tous les autres. Il a sa terre, le dharma. Il ne restait plus qu'à conclure qu'elle était son Corps : c'est fait dès l'*Aggañña sutta*, où l'on nous parle du Corps de la Loi (*dhammakāya*) du Tathāgata ; l'expression parallèle *dhammabhūta*, « fait de la Loi *ou* devenu la Loi », plus fréquemment attestée à date ancienne, confirme cette idée, que le Tathāgata ne réalise pas la Loi dans son Corps, mais se réalise en elle. C'est la formule générale de l'identification d'un être avec son niveau.

Mais le processus de réalisation, une fois en train, ne pouvait s'en tenir là. Si la Bodhi était définie par l'accès à la cime du monde, les arhat, lesquels ont le privilège de s'élever jusqu'au nirvāṇa, ne devaient-ils pas la rencontrer ? Ils se distingueront toujours du Buddha par leur carrière, et une fois passés dans le nirvāṇa ne l'égaleront ni dans la théorie ni dans le culte, bien que se rapprochant de lui dans les deux : ils n'ont pas ouvert la voie, ils ne l'ont suivie que parce qu'il l'avait ouverte ; puisque leur nature, une fois dans le nirvāṇa, se définit magiquement par la carrière qui les y a amenés et qui constitue leurs *traces*, ils restent, par elle, distincts de lui, tout en se perdant en lui dans le commun nirvāṇa : ni existants ni non-existants, etc., ni distincts ni indistincts, anéantis, mais existants et distincts « projectivement », juste dans la mesure où leurs traces diffèrent.

Il n'est pas étonnant qu'on n'ait pas découvert d'interprétation raisonnable pour de pareils verbiages, tant qu'on les a considérés comme l'invention spontanée d'une métaphysique. Mais au temps où furent composés les premiers textes bouddhiques, le modèle concret de ces élucubrations s'étalait sur le sol de l'Inde. Quand deux, ou dix, ou cent fidèles du culte du feu construisent simultanément ou dans le cours du temps, deux, dix ou cent autels, qui sont ces sacrifiants eux-mêmes, sur le plan magique, et qui sont aussi chacun Prajāpati, chaque sacrifiant se croit tout en Prajāpati, sans que celui-ci soit matériellement tout en lui. Ils diffèrent entre eux par leurs traces, qui sont les autels. Ils sont cependant un, parce qu'il est un : aussi le Brāhmaṇa peut-il dire que, même en dormant, un sacrifiant bénéficie des sacrifices accomplis par tous les autres. Ils sont lui, en un sens, et, en sacrifiant pour eux-mêmes, ils sacrifient

pour lui. Par conséquent, en Prajāpati, les sacrifiants sont et ne sont pas, ils sont à la fois distincts et indistincts. La philosophie bouddhique, à ses débuts, ne serait en un sens que la transposition de ces théories rituelles du sacrifice brâhmanique. Ne s'est-elle pas représentée le Buddha lui-même au sommet du monde, sur le modèle de Prajāpati ? La terminologie, la légende et les monuments figurés nous l'ont appris. Nous restons ainsi sur un terrain solide et déjà éprouvé.

C'est donc à l'exemple du rapport métaphysique existant entre Brahmā-Prajāpati et les sacrifiants brâhmaniques que nous croirons qu'a d'abord été conçu le rapport du Buddha et des Arhat. L'argument philologique est ici trop net et trop complet pour laisser place au doute. L'*Aggañña sutta* nous a enseigné que les élus bouddhiques sont les héritiers du dharma (*dhammadāyadā*), lequel est le Corps du Buddha : c'est donc son Corps que celui-ci partage entre eux, sans pourtant se diviser. Ils seront faits de la substance du Buddha, à cet égard ils seront buddha, mais non pas éminemment : il conservera à leur égard la position qui est celle du Prajāpati cosmique au centre des « autres lui-même » en qui sa nature est déléguée. La correspondance des deux doctrines est telle qu'à elle seule elle prouverait l'imitation. Mais il y a plus et celle-ci est, comme l'on dit, signée : n'avons-nous pas maintes fois rappelé que le sutta pāli met en parallèle les expressions Corps de la Loi (*dhammakāya*) et Corps de Brahmā (*brahmakāya*), héritiers de la Loi (*dhammadāyadā*) et héritiers de Brahmā (*brahmadāyāda*), faits de la Loi (*dhammanimmita*) et faits de Brahmā (*brahmanimmita*), etc. ?

Dès ce *sutta*, et non pas seulement dans le *Lotus de la Bonne Loi*, le Buddha s'installe donc en souverain au sommet de l'univers, pendant que ses disciples, qui s'élèvent à ses côtés, reçoivent sa nature même en héritage ; ils se réunissent à lui : ils ont part à son dharmakāya.



Le canon theravādin est allé jusque-là : à ce point, le mahâyânisme n'était plus bien éloigné. Cette constatation pose deux problèmes : pourquoi jusque-là, et pourquoi pas plus loin ? Nous avons en partie répondu par avance à la première question : la structure cosmologique, en s'affirmant dans la dogmatique bouddhique, conduisait à rehausser le Tathāgata ; l'exemple de Brahmā-Prajāpati aidant, il devait devenir comme lui un Père du Monde. Il reçoit ce titre dans le *Saddharmapuṇḍarīka* ; mais la notion existe déjà dans les pages du canon pāli, où les « héritiers du dharma », qui est son corps, héritent de sa nature, comme le fils reçoit en lui son père. En dehors de toute autre considération, on aurait déjà là une indication suffisante : par ailleurs l'analyse du Grand Miracle *à quatre faces* comme symbolisant l'omnipotence du Buddha — avec la réserve déjà posée, que c'est pour instruire et sauver le monde, non pour l'avoir créé, que le Buddha en est dit le père — reconstitue l'« atmosphère » de l'emprunt et achève d'en fonder la vraisemblance.

Aussi la vraie question est-elle la seconde : comment un dogme aussi remarquable que l'accession au Corps de la Loi a-t-il pu rester en pratique lettre morte dans une religion qui l'avait canoniquement enregistré ? Si le bouddhisme ancien avait entièrement tiré cette idée de son propre fonds, il est bien vraisemblable qu'il se serait remodelé sur elle, tant elle semble prêter aux développements du sentiment comme de la réflexion d'entendement. Mais en fait, bien qu'il ait eu avec elle des affinités certaines, qui ont permis son adoption théorique, elle n'en est pas moins d'origine étrangère. Elle a exercé un moment une forte pression sur la pensée bouddhique tout entière : c'est alors qu'elle est entrée dans le texte pāli, en bonne place. Mais elle s'est heurtée à des habitudes cultuelles et conceptuelles que nous avons tenté de juger moins défavorablement qu'on n'a coutume de le faire : non pas comme un rigorisme étroit mais comme une pratique pieuse liée à l'admission du passage du Maître sur un plan radicalement inaccessible, sauf symboliquement et par un culte de ses traces — culte auquel enfin son départ irrémédiable donnait un sens profond et qui avait pour lui, comme garantie, les puissantes habitudes de pensée que des pratiques magiques de toutes sortes, brâhmaniques ou autochtones, avaient, avant lui, constituées dans sa ligne.

Cependant la théorie nouvelle a d'abord séduit, et cela bien que l'on eût compris qu'elle était grosse de toute une bouddhologie absente des traditions antérieures. Nous en avons la preuve dans ce passage de l'*Itivuttaka*, déjà cité, où le Buddha est nommé le meilleur d'entre les hommes et les dieux (*devamanussaseṭṭha*), et où, avant d'appeler ses disciples fils (*putta*) et héritiers du dharma (*dhammadāyāda*) il se proclame lui-même « le médecin sans égal, celui qui ôte les pointes de flèches (*anuttara bhisakka sallakatta*) » (1). Au premier abord, ces expressions détonneraient : qu'ont-elles à voir avec le thème de l'héritage transmis d'un père à ses fils ?

Mais la règle des règles, pour l'interprétation des textes pālis, est de substituer, chaque fois qu'on le peut, aux expressions caractéristiques isolées qui s'y accumulent souvent avec un apparent désordre, les *sutta* où elles figurent, non plus accessoirement, mais principalement. Il faut les considérer comme des renvois. La majeure partie de ces formules ou de ces images ont un ou deux *sutta* qui leur sont consacrés, et où leur sens est développé : dès lors, partout où on les rencontrera détachées, c'est avec ce sens complet, et non en ne leur reconnaissant que leur sens grammatical, que l'on devra essayer de les éclairer, en même temps que le texte dans lequel elles figurent : pour tout dire, les mots-types sont à chercher dans le canon plutôt que dans le dictionnaire. Or, le médecin suprême, le chirurgien des pointes de flèches, sont bien ici une manière de sigle : il faut le compléter, et ce

(1) *Itivuttaka*, p. 101. — *Sallakatta* « one who works on the (poisoned) arrow i. e. a surgeon » (PTSD., s. v.).

complément, c'est le *Cūḷa Mālunkyā sutta*, où est consigné le dialogue du Buddha et du révérend Mālunkyāputta sur les « questions réservées » du bouddhisme. Voici, dans la traduction de M. FOUCHER, le résumé qu'en donne OLDENBERG — si connu que soit ce texte, sa portée véritable a été jusqu'ici trop mal comprise pour qu'il soit inutile de rappeler ses principaux passages.

Le révérend Mālunkyāputta vient trouver le Maître et lui exprime son étonnement de ce que sa prédication laisse sans réponse une série de questions, justement des plus importantes et des plus profondes. Le monde est-il éternel, est-il borné dans le temps ? Le monde est-il infini ou a-t-il une fin ? Le parfait Buddha continue-t-il à vivre au delà de la mort ? « Que tout cela doive demeurer sans réponse, dit ce moine, cela ne me plaît pas et ne me semble pas juste ; c'est pourquoi je suis venu trouver le Maître pour l'interroger au sujet de ces doutes. » Que le Buddha veuille bien répondre, s'il le peut. « Mais si quelqu'un ne sait pas, ne connaît pas quelque chose, alors un homme sincère dit : Je ne sais pas cela, je ne connais pas cela. »

Le Buddha répond par une parabole. Un homme a été frappé par une flèche empoisonnée ; sur le champ, ses amis et ses parents ont appelé un habile médecin. Qu'arriverait-il si le malade se mettait à dire : « Je ne veux pas laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache quel est l'homme qui m'a frappé, si c'est un noble ou un Brâhmane ou un Vaiçya ou un Çūdra » — ou s'il disait : « Je ne veux pas laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache comment s'appelle l'homme qui m'a frappé et de quelle famille il est, s'il est grand ou petit ou de moyenne taille, et quel aspect a l'arme dont il m'a frappé » — comment cela finirait-il ? L'homme mourrait de sa blessure.

Pour quelle raison le Buddha n'a-t-il pas enseigné à ses disciples si le monde est fini ou infini, si le saint continue ou non à vivre au delà de la mort ? Parce que la connaissance de ces choses ne fait faire aucun progrès dans la voie de la sainteté, parce que cela ne sert pas à la paix et à l'illumination. Ce qui sert à la paix et à l'illumination, voilà ce que le Buddha a enseigné aux siens : la vérité sur la douleur, la vérité sur l'origine de la douleur, sur la suppression de la douleur, sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur. Conclusion : « C'est pourquoi Mālunkyāputta, ce qui n'a pas été révélé par moi, que cela demeure irrévélé, et ce qui a été révélé, que cela soit révélé. » (¹)

Nous voyons ainsi ce que le compilateur de l'*Itivuttaka* entendait, en nommant « médecin » et « chirurgien des flèches », le Buddha simultanément donné comme le « Père » des disciples : il plaçait son texte sous le signe des questions réservées. Et en fait, n'apportait-il pas, ésotériquement, les éléments d'une réponse à la plus grave de celles-ci, celle qui touche à la transcendance du Buddha ?

En commentant le *Mālunkyāputta sutta*, OLDENBERG se demandait en son bon sens : « les cœurs qui reculaient d'effroi devant le néant, qui ne pouvaient

(¹) *Le Buddha* ², p. 273-74.

renoncer à l'espoir d'une félicité éternelle, ne devaient-ils pas entendre le silence du Buddha à leur manière et en conclure qu'il ne leur était pas interdit d'espérer?» Ces remarques éclairent assez bien, quoiqu'un peu partialement, la position de l'*Itivuttaka*. Toute discussion sur la nature ultime du Buddha est frappée d'interdiction, et il n'est pas permis d'exprimer ouvertement la solution que l'on croit avoir trouvée. On ne la fait donc énoncer qu'à mots couverts par le Buddha : il dira que les disciples sont créés par le dharma, sont faits par le dharma, en sont les héritiers ; il les nommera en même temps ses fils nés de son Corps, nés de sa bouche (*me tumhe puttā orasā mukhato jātā*) ; mais il laissera à la perspicacité du lecteur le soin de conclure que si les moines sont les fils de son Corps et ceux de la Loi, c'est que son Corps est la Loi, que s'ils sont formés par la Loi et nés de sa bouche, c'est qu'ils ont pour Corps, comme lui, sa Loi qui est sa propre parole ; Loi en laquelle il est Buddha, Loi en laquelle enfin, par héritage, ils participeront à sa nature de Buddha. Tout cela tient en deux ou trois formules non expliquées, mais transparentes. La vraie nature du Buddha n'est pas révélée, mais suggérée : ainsi l'interdit n'est pas violé dans la lettre ; mais il est certain qu'il l'est en esprit. Cette position est proche de celle qu'OLDENBERG a si bien saisie dans le dialogue de la nonne Khemā et du roi Pasenadi, par opposition avec le refus pur et simple qu'énonce le *sutta* de Mālunkyāputta. Dans l'un et l'autre cas, toute réponse positive est évitée ; mais selon Khemā, si la question de l'éternelle survivance du Parfait dans le nirvāṇa ne peut recevoir de réponse, « c'est que l'existence du Parfait est comme la mer insondable à force d'être profonde : la pensée des terrestres humains n'a pas à sa disposition de définitions capables d'épuiser une telle profondeur... mais donner un pareil motif, n'est-ce pas par cela même répondre, et répondre par un oui ? Impossible de parler d'être, au sens ordinaire du mot ; encore moins peut-on parler de non-être : c'est une suprême réalité que l'esprit ne peut concevoir, que le langage ne peut exprimer, et que les âmes altérées d'éternité voient briller au loin... »

Il y a dans cette page une part de vérité et, croyons-nous, une part importante d'inexactitude. Si notre hypothèse concernant l'origine magique de l'interdit est exacte, ainsi que ce que nous avons dit de ses attaches avec le culte des reliques, la religion ancienne n'avait en effet nullement renoncé à entretenir un certain contact avec l'ineffable, bien au contraire ; ce qu'elle interdisait, c'était toute définition insuffisante, pour laisser sa pureté, dans le sein de l'inconnaissable, à la « projection » du culte terrestre. Ce n'était pas autant qu'on l'a dit une religion du désespoir ; ce ne l'était même pas du tout, si l'on est sensible à l'énergie et à la vie qui caractérisent la majorité des *sutta*. Et la preuve décisive en est que lorsque ce bouddhisme s'est trouvé en contact avec les formes cultuelles qu'amorce l'*Itivuttaka*, formes plus directes et plus riches en représentations, elles ne lui ont pas en fin de compte paru préférables, et ont été rejetées ; le theravāda n'a pas poursuivi dans la voie du Mahāyāna, ouverte par la doctrine du dhammakāya et des dhammadāyāda, mais ce n'est

nullement, comme on l'a cru, par une incompatibilité dogmatique, puis que justement nous avons vu que ce semble être par la dogmatique que les nouveautés se sont introduites dans le canon pāli. Nous avons affaire à une piété satisfaite de ses formes simples et symboliques et qui ne s'est pas prêtée à une adoration plus matérialisée du Buddha; d'autant plus assurée d'être près de lui, selon le postulat magique, qu'elle cherchait moins à en former une idée sur notre plan, et qu'elle s'en tenait plus fidèlement à ses traces — reliques et enseignements — qui sont, à ce compte, sa seule expression authentique sur ce plan terrestre.

Par ces considérations, l'aventure humaine du bouddhisme devient moins dramatique que ne la faisait Oldenberg, mais aussi plus explicable. Les savants n'ont pu résister au désir de définir l'indéfinissable, fût-ce en rompant parfois avec la convention qui était le véritable ressort du culte magique.

Ils ont trouvé dans la tradition brâhmanique une manière toute prête de se représenter le Buddha insondable : Prajāpati figurait, lui aussi, un absolu qui transcendait toute définition. Or ses relations avec les êtres étaient traditionnellement exprimées sur le modèle juridique de la transmission de personne du père au fils, et sa nature était secrètement identifiée au verbe. Voilà sans doute la notion ésotérique que les clercs tendaient à se faire du Buddha, lorsqu'ils employaient conjointement, dans un style sybillin, les mots de *dhammakāya*, *dhammabhūta*, *dhammadāyāda*, etc. Ils croyaient savoir ce que le Buddha n'avait pas révélé au commun des disciples. Et c'est pourquoi ils couvraient leur exposé d'une référence voilée au *Mālunkyāputta*. Le Buddha de l'*Itivuttaka*, qui se dit le Père des arhat, est un médecin ; c'est-à-dire qu'il n'a montré à ses disciples que la thérapeutique du salut, et a gardé pour lui la théorie profonde.

Mais cette théorie ésotérique de la transmission aux élus de la nature du Buddha, inspirée du brâhmanisme, il n'est pas difficile de reconnaître ce qu'elle enfermait en puissance : c'était bien déjà un mahâyânisme avant la lettre. Il est remarquable que le canon pāli porte des marques aussi nettes de ses atteintes. La philosophie des Theravādin a chancelé un moment : par la suite elle isolera, recouvrira et neutralisera l'élément étranger, mais ce sera à l'aide d'expédients, comme l'a bien dit M. Sylvain Lévi. Un fait demeure : le principe du bouddhisme du Grand Véhicule s'est fait admettre un moment par ses futurs adversaires. Plusieurs expressions d'usage courant et un petit groupe de textes fort précis restent la trace, dans le canon pāli, de ce qu'on pourrait nommer la *grande tentation* du Petit Véhicule.



Pour aller tout de suite à l'autre bord de la coupure — quitte à revenir sur le passage — reprenons par là-dessus le *Saddharmapuṇḍarīka*. On se rappelle que nous avons distingué deux prédications successives du sūtra, l'une avant, et l'autre après le transfert des auditeurs à l'Assemblée transcendante

des bodhisattva. Or à l'instant où Çāriputra vient de recevoir, à mots couverts encore, l'enseignement mahâyâniste, il s'écrie : « Aujourd hui, ô Bhagavat, j'ai atteint l'état d'arhat ; aujourd'hui, ô Bhagavat, je suis le fils aîné de Bhagavat, né de son corps (*aurasa*), né de sa bouche, né de la Loi (*dharmaja*), fait par la Loi (*dharmanirmita*), héritier de la Loi (*dharmadāyāda*), mûri par la Loi » (1). Ce sont les expressions mêmes du *sutta* pāli (2). La comparaison des doctrines appuie cet argument de forme. Notre théorie de la double structure du *Lotus* aurait pu prêter à une objection : c'est que le premier exposé, ce que nous nommons le sūtra terrestre ou prémonitoire, délivré à des çrāvaka qui ne sont pas encore des bodhisattva, contient l'annonce que tous deviendront des buddha. On aurait pu nous demander si ce n'était déjà pas là le pur Mahāyāna, et si nous étions par conséquent bien en droit de fonder sur la double prédication alléguée l'opposition de deux enseignements, de deux niveaux de l'Assemblée et de deux buddha prédicateurs. L'interprétation est singulièrement renforcée par l'existence, en pāli, d'un texte où la nature de buddha est attribuée, ésotériquement, aux arhat : c'est à peu de chose près l'enseignement du IIe chapitre du *Lotus*, prêché sur terre. Le sūtra mahâyâniste ne cache d'ailleurs pas l'impression que cette révélation a produite sur les auditeurs ; il prête à Çāriputra cet aveu dénué d'artifice : « Une grande terreur s'est emparée de moi au moment où j'ai entendu pour la première fois la parole du Guide (*vināyaka*) : 'Ne serait-ce pas [me disais-je] Māra le méchant qui aurait pris sur terre le déguisement d'un Buddha ?' » Mais l'enseignement du Buddha le rassure bientôt et il se dit : « Non celui-là n'est pas Māra ; c'est le Chef du Monde qui a enseigné la véritable conduite religieuse... » (3).

Le *Lotus* s'ouvre donc sur une mise en scène symbolique, à l'occasion de laquelle nous est décrite la communication d'une théorie sur la transcendance des buddha ; on nous dépeint l'effroi que produit cette nouveauté sur les auditeurs. D'ailleurs, à peine le Buddha s'apprête-t-il à parler que les tenants du Petit Véhicule quittent l'assemblée (nous savons que ce départ est surtout allégorique : la vraie doctrine, c'est que les assemblées se superposent dans des temps différents).

Enfin, pour achever la correspondance avec la documentation pālie, lorsque le Buddha du *Lotus* veut faire comprendre plus exactement ses procédés

---

(1) *Saddharmapuṇḍarīka*, éd., p. 61 ; Burnouf, I, p. 39 ; Kern, p. 61.

(2) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VII [appendice], p. 765, renvoyant à la version de Kumārajīva 妙法蓮華經, *Taishō Issaikyō*, IX, n° 262, p. 10c, col. 13-14 où le dernier terme, « mûri par la Loi », *dharmanirvṛtti*, n'est pas traduit : 今日乃知眞是佛子. 從佛口生從法化生得佛法分. La traduction plus ancienne de Dharmarakṣa suit en cet endroit un texte un peu différent 正法華經, *ibid.*, n° 263, p. 73b.

(3) *Saddharmapuṇḍarīka*, éd., p. 63, 64 ; Burnouf, I, p. 40, 41 ; Kern, p. 63, 64.

d'enseignement, il recourt, ainsi que dans l'*Itivuttaka*, à la comparaison avec un médecin. Il est à la fois, toujours comme dans le pāli, le Père et le Médecin des créatures, il s'ingénie à leur faire prendre le grand remède de la Doctrine, en évitant toute discussion sur la nature de ce remède, qui ne plaît pas à beaucoup. Il se nomme lui-même « le médecin exercé à l'emploi des moyens convenables (*upāyakauçalya* : techniquement, tout ce que le Buddha fait pour convertir les créatures, sans leur révéler le secret de la Loi, si elles ne sont pas encore assez avancées pour l'entendre), le Père du Monde, l'être existant par lui-même (*lokapitā, svayambhu*) » (1).

C'est donc bien, comme tout à l'heure dans le pāli, à une transposition bouddhique de Brahmā-Prajāpati que nous avons affaire ici. Or les pages qui précèdent nous ont montré que c'est essentiellement sur le rejet ou l'adoption d'une métaphysique et d'une bouddhologie envahissante, tournant autour de ce personnage, que la séparation s'est faite entre les deux grandes écoles religieuses du bouddhisme. Lorsque le *Saddharmapuṇḍarīka* prétend nous dépeindre le schisme, en le plaçant du vivant même du Buddha, il ne peut passer d'aucune façon pour un témoignage historique ; mais sur le fait de doctrine, il donne par contre, on le constate, des lumières assez justes. Son Buddha, dans les chapitres qui le laissent sur terre, au milieu des çrāvaka, n'est pas très loin du Maître de l'*Aggañña sutta* ou de l'*Itivuttaka*, moins prudent seulement, et tirant lui-même des conclusions que l'autre laissait à la discrétion de l'auditoire.

L'accord des deux documentations nous semble définir un point jusqu'où le Petit Véhicule s'est laissé conduire, mais où il n'est pas resté, tandis que le Grand Véhicule, prenant de là son existence, s'en écartait lui aussi, non par retrait, mais en poursuivant la progression amorcée : c'est le point de la rupture.



Essayons de le déterminer avec plus de précision.

On a vu que dans le plus ancien état du bouddhisme que nous fasse connaître l'étude critique des textes pāli, le Buddha se définit par sa carrière. Il est celui qui ouvre la voie du salut. Toutes les créatures se définissent elles aussi d'une manière générale, ou pour mieux dire peut-être, s'explicitent par leur histoire : seulement, livrées à elles-mêmes, leur destin est cyclique, tandis que le Délivré ne revient pas. Dire que le Buddha a pour nature sa carrière et sa libération, c'est donc poser un cas particulier en même temps que le cas limite d'une façon universelle d'envisager les êtres, qui les réduit à leurs conditions et leur refuse toute personnalité permanente (*sabbe dhammā anattā*). Par là se voit aisément la relation du Buddha et de ceux qui, à sa

(1) *Ibid.*, éd., p. 320-326 ; Burnouf, I, p. 195-198 ; Kern, p. 304-310.

suite, atteignent la délivrance. Ils participent de sa définition, qui dans ce système lui tient lieu de nature, en ce qu'ils sont comme lui libérés ; ils restent distincts de lui en ce qu'ils ne se sont libérés qu'à sa suite. Comment la fixation de la mystique brâhmanique sur la personne du Buddha a-t-elle réagi sur ce premier bouddhisme documentaire (dont nous ne nous demanderons pas ici s'il est le tout premier bouddhisme) ? Les voies, à ce qu'il nous semble, étaient préparées. Le Buddha devient le Père du Monde, et sa nature, c'est le dharma suprême, dont il est la matérialisation (*dhammabhūta*, *dhammakāya tathāgata*). Les Saints, héritiers de sa Loi, qui est son Corps, participent de sa nature, dont la substance est maintenant le dharma ; mais ils restent, malgré cette identification, distincts de lui par l'histoire de cette identification elle-même, comme un fils, en droit magico-religieux, est identique à son père dans l'absolu, séparé dans l'histoire de leurs vies. Ils deviennent un, certes, mais parce que *réunis*. Ainsi des arhat et du Buddha. C'est donc, sous une forme inspirée de l'exemple brâhmanique, la formule ancienne qui persiste : les délivrés participent toujours du Buddha, mais subsidiairement. Ils sont un en Buddha, mais non chacun un buddha. Sans rompre avec la doctrine orthodoxe, il est à cet égard permis de leur attribuer comme but la saṃbodhi, et le nirvāṇa comme refuge, appui ou constituant mystique. C'est leur part de ce dharmakāya, dont nous savons qu'ils sont les héritiers (*dhammadāyāda*).

Ce qui sauve l'orthodoxie, c'est que dans ces conceptions, cependant si avancées déjà, l'acquisition d'une participation à la nature de buddha (précisée désormais et réalisée en termes de dharma) se produit toujours au long d'une ligne d'existences. La série individuelle des arhat est comme aimantée par le Buddha, qui, lui, est déjà installé dans l'état de Bodhi ; il les attire à lui, et c'est par leur accès au niveau d'où il les appelle qu'ils se définiront comme arhat, délivrés par sa Loi, héritiers de sa Loi, faits de cette Loi, qui est son Corps. Selon un procédé spirituel que nous avons précédemment expliqué, le Buddha n'est pas venu à eux : il ne sert à rien d'appeler « l'autre rive ». Guidés par lui, ils sont allés à sa suite à l'autre rive, qui est la délivrance, ou comme on dit maintenant la Loi suprême, celle sous laquelle se rangent les buddha eux-mêmes. Et tout comme, en arrivant au ciel de Brahmā, les créatures, tirant leur définition de leur plan d'existence, sont devenues Brahmā, de même en atteignant le plan de ce dharma, les arhat deviennent, à la suite du Buddha, des « transformations » du dharma, des corps de dharma. Ces spéculations éclairent le sommet du monde d'une lumière qui est bien un peu mythologique ; mais l'essentiel est sauvegardé, qui est que les arhat, et le Buddha lui-même, comme tous les êtres, n'ont toujours pour définition que leur point d'avancement du bas au haut du système, la libération, et par conséquent la qualité d'arhat et de buddha, se trouvant reportée à la pointe du monde, à son point d'évanescence. Les Saints se définissent toujours non pas directement par la Bodhi, mais par le progrès vers elle ; et

ce qui précède doit avoir rendu clair que la Bodhi n'est que l'acquisition même de la Bodhi puisque, placée au delà de toute description, elle n'a de sens qu'« historiquement », par et dans la description de ses approches.

Le Saint sera donc dénommé justement, dès le début de sa carrière, « celui qui tend vers la Bodhi » (*saṃbhodhiparāyaṇa*). Il participera bien, le moment venu, au Corps de la Loi du Buddha, c'est-à-dire à la nature de celui-ci. Mais pour commencer, il n'en a que la promesse ; et avant d'avoir mérité d'obtenir celle-ci, il n'est qu'un homme, comme les autres.

Eclairée par les mots *dhammakāya*, *brahmakāya*, *dhammabhūta*, etc., que l'on applique au Buddha, et par ceux de *dhammanimmita*, *dhammadāyāda*, *dhammaja*, etc., dits des disciples, la dogmatique la plus poussée du Petit Véhicule se résumerait donc dans la valeur qu'il est permis de donner, en fonction des termes qui précèdent, à l'expression technique *saṃbodhiparāyaṇa*.

Quant au Grand Véhicule, acceptons-en la définition de Yi-tsing, rappelée par le *Hōbōgirin*, en tête de son article sur les bodhisattva du Mahāyāna : « Ce qu'on appelle le Grand Véhicule, c'est honorer les Bodhisattva et lire les sūtra du Grand Véhicule ; ce qu'on appelle le Petit Véhicule, c'est ne pas faire ces choses. » (1) Comme la caractéristique des sūtra développés du Grand Véhicule réside précisément dans la mention des bodhisattva, ainsi que l'observait déjà Burnouf (2), les deux critères de Yi-tsing n'en font qu'un. D'ailleurs l'opposition des deux religions se présente constamment, dans les textes mahâyânistes, comme celle du Véhicule des Auditeurs et de celui des Bodhisattva. Ce terme est ici la vraie pierre de touche : est mahâyâniste qui se réfère à l'Assemblée des Bodhisattva, hînayâniste qui s'en tient à celle des Auditeurs.

Or, le dissentiment portant sur la nature de la Bodhi, qui fait les buddha, et sur la nature et l'extension de la communication qu'en ont les êtres, il nous semble évident, puisque l'orthodoxie la plus avancée du Petit Véhicule est marquée par le terme *saṃbodhiparāyaṇa* et le principe initial du Grand Véhicule établi sur son emploi du mot *bodhisattva*, étymologiquement apparenté au précédent, il nous semble évident, disons-nous, que la scission s'est produite sur la ligne des deux notions qu'habillent ces mots.



Dans *bodhisattva*, le premier terme n'est pas objet de discussion : c'est le nom de la Bodhi, de l'Illumination ; °*sattva*, au contraire, a prêté aux interprétations les plus diverses. On les trouvera consciencieusement résumées au début du

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BOSATSU 菩薩 = bodhisattva. — Grand Véhicule. — P. 138[a-b].

(2) Eug. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien* [2], Paris, 1876, p. 96; cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 174 sq.

livre de M. Har DAYAL [1] qui a particulièrement examiné la restitution hypothétique **bodhisakta*, de la racine SAÑJ « s'attacher à, se vouer à, se consacrer à » (sk. **bodhisakta* répondant à pāli *bodhisatta* aussi régulièrement que sk. *bodhisattva*) et l'adopterait si, dit-il, il ne semblait pas que le pāli *bodhisatta* ne dût déjà s'interpréter « être de Bodhi » (dérivé de *sat*, rac. AS « être ») [2]. Quoi

---

(1) Har DAYAL, *The Bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*, London, 1932, p. 4-9. Voir aussi *Hōbōgirin*, s. v. BOSATSU.

(2) L'ambiguïté provient du fait que la langue dans laquelle le bouddhisme s'est d'abord affirmé n'est sûrement pas le sanskrit. On discute sur sa nature, mais on admet communément qu'elle était plus proche du pāli. Après coup, lors de la composition des canons sanskrits, on a sanskritisé les termes anciens. En étymologie mahāyāniste immédiate, sk. Bodhisattva est assez clair, et le second terme, quelque valeur qu'on lui concède, dérive de la racine AS. Mais historiquement, le doute est permis. Si une forme analogue à pāli *bodhisatta*, et elle aussi amphibologique, a servi de base, à un moment donné, pour une sanskritisation (qui a donné *bodhisattva*), les seules lois de la phonétique auraient dû permettre de restituer soit *bodhisattva*, soit **bodhisakta*. *Bodhisattva* a prévalu ; mais il reste morphologiquement possible que l'autre solution fût la bonne. Quant au dogme, n'a-t-il pu s'y introduire, de l'original [analogue à *bodhisatta*] jusqu'à *bodhisattva*, une variation, qui aurait été projetée rétrospectivement? M. DAYAL, qui dit très bien que l'interprétation °*sakta* « seems to define the chief quality of an aspirant for Bodhi », l'écarte parce que « *bodhisatta* in the Pāli textes seems to mean a 'bodhi-beeing' ». C'est en effet la traduction du dictionnaire de la Pāli Text Society ; mais la question vaudrait peut-être qu'on la reprît. Le mot s'emploie pour désigner le Buddha lors de sa dernière incarnation en la personne du prince Siddhārtha, jusqu'à l'heure de la Bodhi, où il conquiert le titre suprême de buddha. Au moment où il réalise la Bodhi, où il devient ce qu'on serait pour la première fois en droit d'appeler un être de Bodhi, il perd donc la qualification de *bodhisatta*. Ce fait n'est pas en faveur de la restitution °*sattva*. **Bodhisakta* « qui s'attache à la Bodhi (ou à la poursuite de la Bodhi) » rendrait mieux compte, à cet égard, et de l'application du mot à Siddhārtha, lors de ses grandes austérités par exemple, et de la cessation de son emploi à l'instant où le Maître a touché le But et, maîtrisant la Bodhi, s'est réalisé en buddha. En outre, les *Jātaka* ne cessent de nommer *bodhisatta* le futur Buddha au cours des innombrables existences, comme animal, homme ou dieu, qui ont été les étapes de sa course vers le lointain idéal de la Bodhi. Il était à ce moment acharné à la poursuite de la Bodhi et **bodhisakta* le définirait assez bien; dira-t-on au contraire qu'il était dès lors possesseur de l'Illumination, avec la nuance de possession statique que comporte la racine AS ? Il est vrai qu'on aurait aussi la possibilité de prendre °*sattva* au sens de « fermeté, héroïsme », ce qui sauverait la lecture *bodhisatt*[v]*a* même dans le *Jātaka*. Dans les deux cas, si l'on tient que le terme pāli, ou, un terme analogue, est la source des emplois ultérieurs du mot, c'est écarter l'interprétation par la présence de la qualité de Bodhi, dès ses lointaines naissances, dans le futur Buddha : et c'est le seul point intéressant, relativement à l'étude que nous poursuivons ici, laquelle nous place à un niveau où *bodhisattva*, accouplé à *mahāsattva*, tendra au contraire nettement à signifier la présence secrète de la nature de buddha dans un être. Il est vraisemblable que le mot est antérieur à sa définition mahāyāniste : voué à la Bodhi ou héros de la Bodhi, à ce point de vue, reviendraient au même, en doctrine, dans leur opposition à « doué de la Bodhi comme nature ». En l'absence d'une documentation nettement explicite, il y a malgré tout, pour l'instant, assez peu de chose à tirer de ces possibilités diverses, dont aucune ne s'impose, ou du moins ne s'impose pour tout l'ensemble du bouddhisme.

qu'il en soit de ses origines, au moment où le mot intervient dans le dissentiment des deux Véhicules, les différentes étymologies que l'on propose tournent autour d'une même notion fondamentale, à savoir que la Bodhi constitue la raison et la définition de ces êtres. C'est leur « être » que qualifie l'Illumination : l'emploi général de *sattva* au sens de « créature » le suggère, et le mot *mahāsattva* « grand être », régulièrement joint à *bodhisattva* dans les textes mahâyânistes le confirme pleinement ; le mahā*sattva* est un être (*sattva*) que caractérise sa grandeur, comme le bodhi*sattva*, à ce niveau doctrinal, est un être qui prend appui sur la Bodhi [1].

Dans le canon pāli, nous avons trouvé au-dessus du Buddha lui-même un ultime dharma par lequel il est devenu Buddha, qui est son appui, son fondement, et reçoit de lui les honneurs qu'un disciple doit à son maître. Ce dharma suprême de la Bodhi constituera désormais le Corps de Loi (*dhammakāya*) du Buddha : c'est là un corps qui, de sa nature secrète, est verbal : on le voit bien quand le pāli l'identifie à la Loi prêchée (*yo dhammaṃ passati saṃbuddhaṃ passati*) ; notion, nous l'avons noté, inspirée du brâhmanisme et qui en tire une de ses principales désignations (*dhammakāya* = *brahmakāya*) ; d'un autre côté, on nous dit, à demi-mot, que les arhat ont part à ce dharmakāya ; nés de la bouche du Buddha, fils de son Corps, ils sont les héritiers de son dharma, c'est-à-dire de son Corps de dharma (tout comme les créatures « héritent » du Corps de Prajāpati) ; ils sont désormais faits de ce dharma suprême (*dhammanimmita*) lequel, originellement et si l'on veut bien remonter la filière, n'est pas autre chose que le dharma dans lequel le Buddha s'est éveillé comme tel, en un mot la Bodhi.

A titre de doctrine secrète et couverte par une référence à la Parabole du Médecin, la conception des « Êtres de Bodhi » existe donc déjà en fait, sinon dans la lettre, à un certain niveau du bouddhisme theravādin.

Seulement, il lui manque une dernière caractéristique, qu'apparemment ce bouddhisme n'a pu se résigner à admettre et où nous allons enfin atteindre la

---

[1] Les interprétations : « qui a la Bodhi pour essence » ou « créature de Bodhi » répondent littéralement à cette explication ; l'interprétation par une comparaison avec la *buddhi* du Yoga est faible ; celle par la traduction *sattva* = embryon est un jeu d'esprit ; *sattva* = *abhiprāya* « intention, concentration d'esprit » est une finesse de commentateur ; reste « héros de la Bodhi », qui s'appuie notamment sur le tibétain. Le mot a sûrement pu avoir ce sens dans l'esprit de ceux qui l'employaient, à l'époque où des traditions textuelles se sont fixées ; mais il semble que ce ne puisse être qu'une interprétation secondaire. Les bodhisattva sont fondés en Bodhi, et pour certains, c'est un fondement inébranlable, qui fait des héros de ces bodhisattva supérieurs. Mais si « héros de la Bodhi » convient bien à ceux-ci, « fondé en Bodhi » s'applique seul raisonnablement aux débutants, aux bodhisattva qui s'ignorent encore, etc. La Bodhi est leur être caché. Essentiellement ils en sont faits ; accessoirement, ils en deviendront plus tard les héros. La notion étymologique « Être » (et « Être assuré », par opposition avec BHŪ « devenir ») demeure, dans le Mahāyāna, la raison dernière de toutes les dérivations proposées.

donnée critique séparant les deux églises : la Nature de Bodhi est essentiellement présente dans les Êtres de Bodhi du Mahāyāna, alors qu'elle n'est qu'acquise, en pure orthodoxie, dans nos sutta pāli. Pour ceux-ci, elle se définit par la carrière, c'est-à-dire du dehors, pour ceux-là, c'est du dedans, autant qu'une telle expression soit justifiée, en l'absence d'un *ātman* ou être individuel réel. Mais cette essence de Bodhi, présente dans les êtres, n'y jouera-t-elle pas justement, dans une certaine mesure, le rôle de l'ātman, non pas tel que les bouddhistes le définissent pour le combattre, mais tel que l'utilise la réflexion brâhmanique dès les premières Upaniṣad ?

Comment cette notion s'est-elle au juste introduite dans le bouddhisme, c'est une question à laquelle on ne pourrait répondre complètement qu'en faisant l'histoire de toutes les branches connexes de la pensée indienne ; cependant un retour sur les documents que nous avons mis en œuvre pour l'étude du dharmakāya laisse déjà, faute de mieux, entrevoir une réponse sommaire. Nous avons décrit le processus de la création, selon l'*Aggañña sutta* et les textes apparentés. Nous avons vu que le monde se réalise et se met en place à partir de sa pointe éthérée, par des condensations matérielles successives. Des plans de plus en plus lourds de caractéristiques concrètes (odeur, saveur, tangibilité, pesanteur, etc.) se multiplient les uns au-dessous des autres et à chacun correspond une catégorie de créatures qui ont même substance que leur « terre ». Chaque terre et chaque catégorie d'êtres conservent, ce faisant, les éléments constitutifs du plan supérieur, mais il s'y ajoute d'autres éléments, plus grossiers, qui alourdissent le plan inférieur. Or les êtres qui prennent ainsi naissance en cascade de haut en bas du monde, proviennent, à l'origine, de la première existence, tout immatérielle, apparue à la cime cosmique, dès l'aube de la Période cyclique. Dans le détail de ce drame universel, chaque fois qu'un plan plus pesant apparaît à la base de l'étagement, il est aussitôt peuplé par une partie des créatures tombées de l'étage d'où le nouveau se détache. Comme ces êtres conservant les éléments de leur corps antérieur dans leur nouveau corps, mais ne les conservant qu'associés à des composantes plus grossières, on est naturellement conduit à concevoir que le premier corps forme une espèce de noyau autour duquel se constituera le second. Le terme relativement « pur » et abstrait devient comme l'essence du terme concret qui en dérive. Ainsi naissent les créatures. Inversement, dans la période de la résorption du cosmos, les plans grossiers se décomposent les premiers et leurs facteurs respectifs, en s'anéantissant, libèrent en quelque sorte leur essence cachée. De proche en proche, il ne subsiste plus que l'existence éthérée d'où tout a paru sortir, et où tout paraît rentrer.

Un des avantages de cette dialectique cosmologique, et sans doute l'une des raisons qui l'ont fait adopter, c'est qu'elle rend compte du brâhmanisme, tout en le subordonnant au bouddhisme. Il est bien réel que tout se passe comme si les êtres qui se développent au-dessous de Brahmā n'étaient qu'un

prolongement de son essence, engagés qu'ils sont progressivement dans la matière grossière. Les dieux inférieurs et les hommes procèdent du Corps de Brahmā, et le mythe de Prajāpati est fondé. Mais il est fondé sur une erreur : Brahmā se croit éternel, et ne se reconnaît pas de supérieur. En fait, il doit périr, et son Corps, qu'il considère comme l'essence cachée et indestructible de tous les êtres, n'est lui-même qu'un produit, né de l'universel schématisme de la rétribution. Au-dessus de lui il y a encore beaucoup de dieux, plus abstraits, et lui-même, en un sens, porte en lui leur nature, puisqu'il n'est que l'un d'entre eux, déchu. Plus haut que tous les dieux, il y a le Buddha (*devātideva*). Enfin nous avons observé dans le pāli, la doctrine d'un dharma suprême, qui est la Bodhi, placée au-dessus même du Buddha, lequel lui rend hommage, en est fait, et repose en elle par son dharmakāya. Il existe cependant une différence radicale entre cet ultime dharma et les plans les plus élevés du monde : ceux-ci, formés par le karman, naissent, durent, disparaissent, renaissent pour repérir et ainsi de suite sans terme assignable. Les buddha ont au contraire leur fin dans un état qui n'est ni existence, ni non-existence, ni à la fois ces deux négations, ni le fait que cette double négation soit niée : nous nous sommes donné une idée approximative du sens de ces expressions en en montrant l'origine dans la notion de l'hétérogénéité absolue du plan magique et du plan profane, ce qui ne permet aucun rapport mais seulement une projection, elle-même absolue, de l'un à l'autre — absolue, c'est-à-dire coupant les ponts derrière elle et par conséquent impossible à connaître sur le plan humain. Mais l'histoire du bouddhisme est celle des défaites successives de cette définition projective de l'inconcevable. On n'a cessé de tendre à restituer à la triple notion de Buddha, de Bodhi et de Nirvāṇa une intelligibilité, à défaut d'une matérialité. On les placera par exemple au sommet du monde, au delà du mouvement de la pensée qui, sans les atteindre, se dirige vers eux. Or cette localisation est déjà une image inexacte : il faudrait la dépasser, et concevoir qu'au delà de la pointe du monde ils ne sont pas plus loin que près de nous, là qu'ici ; ils ne sont en série avec rien. La vraie solution, tirée par certaines écoles, serait de n'en rien dire.

Mais le bouddhisme ne s'est pas résigné, dans l'ensemble, à s'interdire d'attacher des idées de pureté parfaite et d'élévation suprême à sa représentation du Buddha évanoui dans l'ineffable. Mettre le Buddha en son essence dernière, au-dessus de Brahmā, au-dessus des Akaniṣṭha, au-dessus des plans les plus élevés de l'existence abstraite, et l'on ne s'en est pas privé, c'était s'orienter vers sa mise en série avec l'existence qui se creusait sous le point suprême où on l'installait. La nature profonde du Buddha, sa Loi, échappe à la durée : un temps où elle n'aurait pas été déjà située au-dessus du monde ne se laisse pas concevoir. Avant Brahmā, avant les dieux ultimes, elle était. Mais aussitôt qu'on fait cette première concession, on est pris. Car Brahmā, lui aussi, à un niveau moins élevé d'excellence, est antérieur aux dieux et aux humains qui se placent au-dessous de lui. A ce titre, il peut se dire leur père,

et les croire faits de sa substance ; n'ont-ils pas d'abord eu part à sa nature, du temps qu'ils n'étaient point tombés de son plan ? Maintenant encore, n'ont-ils pas en eux, sous des additions grossières, les éléments d'un Corps de Brahmā, et en se purifiant, ne rentreraient-ils pas en Brahmā, comme l'explique le *Tevijja sutta* ? Tout cela est vrai, mais d'une vérité relative : ce n'est qu'en omettant de s'interroger sur la vraie nature de Brahmā qu'on peut la poser en raison dernière des créatures qu'il domine. Lui-même n'est plus qu'une créature, lorsque l'on considère les étages sublimes du cosmos. Il porte en lui un dieu supérieur à lui, tombé au rang de Brahmā, et qui est son essence secrète. Et ce dieu supérieur lui-même a dû commencer, hors du temps « humain ». Seul le dharma ne commence pas.

En logique rigoureuse, il faudrait ainsi le laisser à part, et d'aucune manière ne le mettre en série avec la création, même pour dire qu'il s'oppose à elle radicalement. Certaines écoles bouddhiques s'y sont astreintes, et les traditions de la secte *Zen* au Japon conservent notamment de savoureuses illustrations par l'image ou par l'action de cette supériorité du silence [1]. En règle générale, le bouddhisme n'a pas eu tant de sagesse. On a cru pouvoir poser le dharma en même temps que le monde, pourvu que ce fût en affirmant sa transcendance. Cela fait, on ne pouvait échapper à la tentation de se le représenter, au moins par ses répercussions sur le connaissable. Quand le regard du Buddha parcourt le monde jusqu'aux cieux, jusqu'au ciel de Brahmā, plus haut encore, et ne trouve finalement son maître que dans l'ultime dharma, le *sutta* qui s'est laissé entraîner jusque-là porte en lui que ce dharma soit une espèce de Brahmā ou de brahman infiniment supérieur au Brahmā et au brahman de ce monde, loin au-dessus d'eux, mais continuant réellement la série qui va de nous à Brahmā : on a nommé l'ineffable, on a rendue objective la projection. Dès ce moment, ce n'était plus qu'une affaire de mots que de dire ce dharma un Corps suprême, le dharmakāya du Buddha. Les équivalences que nous avons étudiées et qui sont classiques, de *dharmakāya* et *brahmakāya*, *dharmabhūta* et *brahmakāya*, etc., attestent que c'est bien Brahmā ou le brahman qu'on a reporté, sous une forme plus matérielle au *point* du dharmakāya, qu'on n'a pas eu l'héroïsme de laisser vide, ou pour mieux dire hors du jeu.



Voilà donc le dharmakāya installé au delà de toutes choses ; vainement le maintiendra-t-on théoriquement inconnaissable : on en a parlé. Le processus que nous avons vu se reporter de Brahmā aux Akaniṣṭha ne pourra manquer

---

(1) Cf. notamment D. T. Suzuki, *Studies in Zen Buddhism*. Sur la secte Zen (en sanskrit secte du Dhyāna, ou de la méditation), bon résumé dans J. Przyluski, *Bouddhisme*, p. 62 sq.

de lui être appliqué. Comme l'essence de Brahmā pénètre les êtres, et n'est un composé factice que par rapport à ce qui la domine, de même faudra-t-il qu'on se demande si le corps de dharma, antérieur aux êtres, ne reste pas secrètement leur essence, lorsqu'ils naissent et se chargent graduellement de matière. C'est dans le sein de Brahmā que se produit la différenciation des êtres inférieurs, et il reste un Brahmā caché en eux : purifiés, ils le libéreront. Or c'est dans le sein du dharmakāya, sitôt qu'on l'a posé, qu'il faut bien se représenter toutes choses. Ne restera-t-il pas la nature secrète de celles-ci ?

Voilà une évidente transposition de la théorie du *brahman* ; qu'elle se soit bien réellement esquissée dans les écoles du Petit Véhicule, c'est ce que tendrait à prouver un passage du *Traité sur la Nature de Buddha* (佛性論), de Vasubandhu, ainsi résumé dans le *Hōbōgirin* : « Pour l'école du Vibhajyavāda, tous les êtres, profanes ou saints, ont pour base le Vide (空) ; autrement dit, tous sortent du Vide. C'est le Vide qui est donc Nature de Buddha, et aussi Mahâparinirvāṇa. La Nature de Buddha doit donc nécessairement exister dans tous les êtres. » (1) Ces expressions témoignent d'un effort pour éviter la faute de spécifier l'inintelligible, et pour rejeter toute assimilation à la théorie brâhmanique : on n'ajouterait rien à la théorie du *karman* en ajoutant à chaque créature un vide de nature. Mais le détour est fallacieux, car mettre le « vide » en série avec l'existence, c'est en donner une définition ; quand ensuite on fait sortir de lui les créatures, et quand on le situe en elles, on ne leur ajoute pas « rien » mais un « rien » défini par le système. En fin de compte, c'est le système lui-même qu'on introduit dans leur définition.

L'Ecole ne semble pas avoir tiré de ces doctrines la conclusion qu'elles préparaient : que tous les êtres sont prédestinés à devenir des buddha individuels. Mais telles quelles, ses thèses ont forcément dû paraître dangereuses et glissantes. Selon la même source, les autres écoles du Petit Véhicule les ont combattues énergiquement : « Pour les écoles des Ābhidhārmika et du Sarvāstivāda, les êtres ne possèdent pas tous la nature de Buddha du fait de la naissance (生得佛性) ; ils n'ont la Nature de Buddha que du fait des Exercices (修得佛性)... L'Ecole du Sarvāstivāda nie l'existence universelle de la Nature de Buddha ; elle la considère comme le résultat des Exercices. » (2) C'est l'orthodoxie rigoureuse, qui, comme nous l'avons expliqué, ne définit strictement les êtres que par leur carrière.

Les précautions de l'*Itivuttaka*, comparées aux indications concordantes du *Lotus*, dénotent cependant l'existence d'un rudiment d'ésotérisme dans le Hīnayāna. Quand on voit le Buddha couvrir sa révélation, et ne la donner qu'implicitement par une relation non tirée au jour entre les trois termes

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BUSSHŌ 佛性 = buddhatā, p. 185[b] (cet article est dû au Prof. J. Takakusu).
(2) *Ibid.*, p. 185[b]-186[a].

dharmakāya — *oraso putta* — et *dhammadāyāda*, au lieu de poser que les élus ont part à son Corps transcendant, on évoque les instructions que Çāriputra reçoit au début du *Lotus* :

« Renonce à l'incertitude et au doute à ce sujet ; moi qui suis le roi de la loi, je fais connaître mon intention : je convertis à l'état suprême de Bodhi, je n'ai ici aucun Çrâvaka.

« Que cela soit un secret pour toi, ô Çāriputra, ainsi que pour tous ceux qui [seront] mes Çrâvaka ; que ces hommes éminents aussi, qui sont Bodhisattva, gardent complètement ce secret. » (¹)

Ce témoignage du *Lotus*, difficile à dater, mais tardif, si on le compare à la documentation pāli, n'en tire pas moins un intérêt indéniable de sa correspondance presque littérale avec l'*Itivuttaka*. Au moment où les idées étrangères, d'origine évidemment brâhmanique, ont exercé leur plus grande pression sur le bouddhisme auquel nous devons le canon pāli, il est manifeste que certains cercles savants se sont laissés séduire et qu'ils ont construit une métaphysique par delà les « questions réservées ».

Ils se sont sans doute autorisés non seulement des sutta où le Buddha écarte la question de sa survie, mais de ceux aussi où il enseigne que ce qu'il a prêché sur terre n'est qu'une faible partie de sa science.

« Le Buddha résidait à Kauçāmbī dans le Bosquet des Çimçapā. Il prit en mains quelques feuilles de Çimçapā et dit aux moines : 'Qu'en pensez-vous ? Ces quelques feuilles sont-elles peu nombreuses, ou sont-elles plus nombreuses que toutes les feuilles de tous les arbres du bosquet'. — Les moines répondirent : 'Peu nombreuses, les feuilles que le Seigneur tient en main ; très nombreuses toutes les feuilles de tous les arbres du bosquet'. — 'De même, ô moines, beaucoup est ce que j'ai appris ; très peu ce que je vous ai enseigné. Cependant je n'ai pas fait comme font les maîtres qui ferment le

---

(¹) *Saddharmapuṇḍarīka*, éd. p. 58 ; Burnouf, I, p. 37 ; Kern, p. 58 : « Give up all doubt and uncertainty in this respect ; I declare that I am the king of the law ; I am urging others to enlightenment, but I am here without disciples — Let this mystery be for thee, Sariputra, for all disciples of mine, and for eminent Bodhisattvas, who are to keep this mystery. » Ce passage était incompréhensible pour Burnouf comme pour Kern. Que voulait dire le Buddha, quand, s'adressant à des auditeurs (*çrāvaka*), comme étaient Çāriputra et ses collègues, il leur disait abruptement : « je n'ai ici aucun auditeur » (*na çrāvakaḥ kaçcid ihāsti mahyam*) ? Mais il vient d'annoncer que sa révélation secrète est la saṃbodhi ; les obstinés du Petit Véhicule se sont théoriquement retirés ; dans les chapitres qui vont suivre, tous les auditeurs restés autour du Maître recevront leur prédiction particulière, et deviendront bodhisattva confirmés. Le Buddha ne ment donc pas : Çāriputra et les autres sont déjà des bodhisattva, il n'y a plus de çrāvaka. C'est la transfiguration de l'Assemblée qui commence : elle doit s'achever par une ascension en plein ciel. Mais dès maintenant, sans que les élus s'en soient encore pleinement rendu compte, ils sont passés sur un autre plan. Les gens du Petit Véhicule, en réalité, ne sont pas partis ; seulement le sûtra passe désormais par-dessus leur tête.

poing et gardent pour eux leurs secrets : car je vous ai enseigné ce qui vous était utile ; je vous ai enseigné les quatre vérités ; mais je ne vous ai pas enseigné ce qui vous était inutile. » [1]

Voilà déjà la science du Buddha distinguée de son enseignement, presque sans commune mesure avec lui ; et cet enseignement est défini par le degré d'avancement et les besoins spirituels des auditeurs. Lorsqu'un groupe de penseurs s'est cru en contact direct avec le Corps de la Loi du Buddha, et lorsqu'il l'a dit à demi-mot, en se couvrant de la doctrine canonique des questions réservées, on ne peut guère douter qu'il n'ait cru avoir accès à ces *dhamma* non révélés, dont le Maître lui-même avait parlé — si ce n'est peut-être qu'on lui a justement prêté ce discours pour renforcer les fondements scripturaires d'un ésotérisme naissant. Les *dhamma* d'ordre plus élevés étaient apparemment ceux qui constituaient en leur ensemble ce dharma du *Saṃyutta nikāya*, placé au-dessus des buddha, sur lequel ils s'appuient, dont ils sont faits, et qui, ailleurs dans le Canon, est dit leur Corps. Ce Corps répondait au degré d'avancement et aux besoins spirituels que se reconnaissaient les théoriciens du nouveau dogme.

C'est bien sous ce jour que se présente l'adoption du mot *dhammakāya* dans les textes pāli : non pas seulement sous l'impulsion d'un mouvement piétiste venu de la masse « assoiffée d'éternité », comme on l'a trop dit, mais par l'activité limitée de quelques « savants ». Par eux ; ajoutons maintenant : et à leur profit. Dans le *Lotus*, le contact avec le Corps suprême du Buddha est promis en effet, à lointaine échéance, à tous les *sotāpanna* ; mais la jouissance actuelle de ce privilège a dû se trouver primitivement réservée à une élite restreinte, selon la règle déjà apparente dans la parabole des feuilles de Çiṃçapā et qui pose que l'enseignement, le dharma, est à la mesure des besoins des auditeurs. Les précautions et les garanties canoniques de l'énoncé, son caractère fermé et sybillin sont la marque de ce bouddhisme secret, qui a tendu un instant, dans le sein de l'orthodoxie du Theravāda, à se superposer à l'autre.

Chapitre XII.

Les Mahāsāṃghika et le Lokottaravāda.

Une question capitale se pose : tenons-nous là le mahâyânisme en voie de formation, ou bien n'est-ce que le contre-coup, sur le canon pāli, de sa constitution indépendante ? Nous pencherions vers la première interprétation. Non pas que nous nous croyions assuré que le bouddhisme pāli représente la forme primitive et originale de la religion ; mais il ne nous semble pas non

---

[1] L. de La Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, p. 84-85.

plus démontré qu'il s'en écarte plus que les thèses mahâyânistes. La solution viendra un jour de l'étude approfondie, inaugurée par M. Przyluski, des traités de Discipline composés par les diverses sectes et traduits en chinois, où ils se sont en partie conservés : n'en préjugeons pas.

La documentation plus limitée sur laquelle s'appuie la présente étude nous incite cependant à formuler quelques remarques. Dans son récent tableau du bouddhisme, si fermement tracé et si suggestif, M. Przyluski pose en conclusion générale que le premier bouddhisme était, de sa structure sociale, plutôt une masse libre et même anarchique, qu'une église constituée: moines et maîtres de maison s'y trouvaient sur un pied d'égalité. Par la suite la formation de communautés fermées, l'institution de la vie conventuelle coupèrent en deux ce grand corps : il y eut un idéal monastique, et les couvents fabriquèrent à leur usage un canon propre à soutenir leurs intérêts matériels et spirituels : voilà, selon M. Przyluski, comment se serait retiré à l'écart de la masse ce que les siècles à venir devaient appeler le Petit Véhicule. Mais ce processus de discrimination s'est localisé d'abord dans les régions que leur formation ethnique et morale lui rendait les plus propices : ailleurs la masse gardait sa structure primitive, et pour tout dire en quelques mots, on convoquait toujours les laïques aussi bien que les moines à la Grande Assemblée, tenue périodiquement. Or justement, il se trouve que l'opposition au bouddhisme étroit codifié notamment en pāli, est venue d'un parti qui se nommait celui de la Grande Assemblée : l'école des Mahāsāṃghika, comme disent les diverses sources qui nous renseignent sur le schisme. A bien des égards, le Mahāyāna est un développement des positions doctrinales prêtées aux gens « de la Grande Assemblée ». Il serait ainsi un retour au bouddhisme primitif.

Dans ses lignes générales, ce grand et original système d'interprétation nous semble, de par sa nature même, au-dessus de toute discussion, car il est assez fondé sur les faits pour jouir d'une vérité de méthode certaine, et au point où en sont nos études, il n'en est pas d'autre. C'est là sans doute le meilleur instrument de recherche dont nous disposions et nous ne voudrions proposer que quelques indications sur un détail de son emploi. Nous admettons que le bouddhisme des couvents a, pour dire familièrement, tiré la couverture à lui. Mais est-il juste de considérer la masse amorphe et nébuleuse de la Grande Assemblée comme plus digne de confiance, en tant que conservatoire de la tradition primitive ? L'hypothèse n'est pas exclue que chacun ait tiré de son côté.

La Grande Assemblée s'est sans doute trouvée en contact plus intime que les couvents avec des traditions populaires diffuses, mi-brâhmaniques, mi-autochtones, dont nous avons observé les premières attestations dès le x[e] livre du *Ṛgveda*. N'a-t-elle pas plus facilement adopté des spéculations sur l'absolu, sur l'accès magique à l'absolu, sur l'efficacité des cultes symboliques, spéculations dont la portée était aussi bien pratique que théorique, et qui touchaient aux intérêts et aux préoccupations du profane

comme du clerc ? Nous sommes d'accord avec M. PRZYLUSKI sur le fait qu'au moment du schisme ce bouddhisme « large » contenait tous les éléments que nous venons de dire ; mais était-ce pour les avoir conservés fidèlement depuis les origines, ou pour s'en être chargé en cours de route ? Il y a sûrement un peu, beaucoup de vrai dans la première hypothèse ; mais la seconde explication réclame sa part, plus grande encore, pensons-nous, dans cette Inde agitée où se jetaient simultanément les bases de tous les grands systèmes philosophiques et religieux que devaient développer les siècles postérieurs. Si nous ne croyons pas qu'il suffise de dire que la Grande Assemblée conservait intact l'élément populaire et imagé du premier bouddhisme, c'est parce que nous doutons, à cette époque, de la persistance prolongée d'aucun état des croyances populaires. Ces croyances ne se perdent pas aisément, mais elles changent. La masse, au temps du Buddha, et peut-être le Maître en personne, étaient sans doute imprégnés des idées communes à une Inde médiocrement brâhmanisée, en marge de l'orthodoxie védique finissante ; la masse, lors du schisme, a dû toujours s'alimenter aux mêmes sources. Seulement ces sources se sont sûrement altérées dans l'intervalle. Nous avons vu les idées indigènes se propager dans les Brāhmaṇa, et déjà au dernier livre du Veda. La contre-partie en était le rayonnement progressif des notions brâhmaniques dans les milieux à demi-âryanisés, et surtout de celles de ces notions qui avaient incorporé en elles-mêmes les principes du fonds autochtone. Le brâhmanisme du Puruṣa, suggéré en partie par la croyance locale, a eu sur elle des répercussions profondes, dont l'histoire du vishnouisme témoignerait aussi distinctement que celle du bouddhisme. Voilà ce qu'il faut s'attendre à trouver — au moins partiellement — dans la constitution des dogmes mahāsāṃghika, et non la pure croyance populaire où a pu puiser le Buddha.

Sur d'autres points, la fidélité aux origines a peut-être été plus grande ; mais en ce qui concerne la théorie de la nature du Buddha, il nous paraît qu'à peu près toutes les nouveautés ne sont pas des résurgences, mais le produit d'une élaboration, sous l'influence et sur le modèle de ce brâhmanisme mixte dont nous venons de parler.

***

Mais du fait que nous diminuerons l'influence des Mahāsāṃghika, il ne sera cependant pas question ici de prouver que le bouddhisme theravādin ait spontanément tiré de lui-même la solution mahâyâniste sous l'immédiate influence du brâhmanisme : ailleurs que dans les régions où se composait le canon pāli, les choses ont pu aller autrement et plus vite et cet exemple a pu être un stimulant, en attendant qu'il produisît l'effet contraire, une fois reconnue l'impossibilité de le suivre davantage et une fois l'opposition déclarée. Si nous disposions du canon complet des Mahāsāṃghika, c'est évidemment là qu'il

faudrait malgré tout chercher les premières traces d'une préparation au Mahāyāna. Mais notre information à cet égard reste fragmentaire, parfois peu cohérente et en partie douteuse [1]. Fût-elle complète, qu'elle serait encore partiale : il faudrait, si l'on admet le bien-fondé des considérations qu'on vient de lire, de toute façon la compléter par l'étude critique de la documentation pāli, en mettant d'autre part les premiers sūtra mahāyānistes en regard de celle-ci. C'est à quoi nous nous sommes essayés ici.

Qu'est-ce que la bouddhologie pāli conserve de la manière dont les premiers disciples du Buddha ont pu considérer celui-ci ? On a vu qu'elle le définit essentiellement par sa carrière : idée simpliste, mais qui prend de la profondeur lorsque toute une cosmologie s'établit en relation avec elle. Cette théorie étagée et progressive, qui réduit toutes choses à leur rapport avec le schème, les dissocie en leurs éléments et supprime toute permanence concrète, nous l'avons suffisamment analysée. Sous cette forme achevée, il est peu probable qu'elle remonte jusqu'à l'enseignement de Çākyamuni ; elle nous semblerait plutôt l'une de ces mises en forme cosmologiques dont les divers systèmes de l'Inde portent la marque vers cette époque, et qui ont incontestablement des attaches occidentales. Mettons qu'elle ait été amorcée dès le siècle du Buddha : il n'est pas douteux qu'elle n'ait dû se préciser depuis et que son état parfait ne soit le produit du temps. Si le Maître l'avait prêchée telle que nous la lisons, les mêmes influences qui la lui ont suggérée continuant à s'exercer, elle ne serait pas restée stationnaire, et nous lirions aujourd'hui tout autre chose.

C'est donc seulement par inférence qu'on peut tenter de se représenter l'état ancien de la tradition. Or ce qui frappe, dans l'expression cosmologique de la doctrine, c'est le souci constant de ne définir les êtres que par leur niveau. Ils ne sont rien actuellement en dehors de ce qu'ils ont mérité d'être, et c'est dans ces conditions informantes elles-mêmes qu'ils trouvent ce qu'on nommerait leur substance : ils « mangent » leur Terre, dit le mythe. Ce principe est indépendant des constructions savantes qui prétendent en décrire l'universelle et incessante opération. Réduit à son expression la plus sobre, il revient, par un double mouvement d'esprit, à prendre les choses telles qu'elles sont en soutenant qu'il n'y a rien de supplémentaire derrière les phénomènes présents, entièrement réductibles à leurs composantes actuelles, — et d'autre part à poser que la combinaison des composantes dépend d'une somme des actes accomplis dans un passé cyclique et l'exprime *en transit*, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Les formules un peu trop catégoriques que nous employons là pour mieux faire saisir l'idée peuvent elles-mêmes relâcher un peu de leur rigueur : en fin de compte on arriverait à un sentiment plus diffus,

---

(1) M. L. de La Vallée Poussin, qui en annonce une étude spéciale, dit du *Traité sur les sectes* de Vasumitra que c'est une source « au moins trouble » (*Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 775).

mais non incohérent d'une réalité magique du monde, analogue à celle que postule l'astrologie pure, avec le double caractère d'une circulation cyclique et d'une circulation rétributive. Cette vue du monde est, on le voit, fort voisine du système magique et astrologique élaboré en Mésopotamie. Etait-ce celle du Buddha ? S'il ne l'avait pas, quelle était la sienne ? Dans le bouddhisme que nous connaissons, il y a, à côté de cette thèse, un foisonnement de légendes et de recettes magiques qui semblent bien indigènes, mais où il ne nous paraît pas possible d'isoler les éléments d'un système qui puisse s'établir en rival du précédent.

Deux possibilités s'offrent à nous, entre lesquelles nous ne serons peut-être jamais en mesure de faire notre choix : ou bien le Buddha a connu l'idée cyclique, et il a mis en ordre en s'en inspirant l'abondant folk-lore autochtone, tirant de cette forme et de cette matière la cosmologie rétributrice perfectionnée dans la suite par ses interprètes ; sinon, il n'a été qu'un des multiples maîtres itinérants qui parcouraient une Inde partagée, mêlée et toute en travail spirituel, vivant les uns comme les autres sur ce fonds de croyances en perpétuel remuement. Il n'aurait tranché que par le rayonnement de sa personnalité, et une certaine tournure morale de son enseignement. Dans ce cas, le bouddhisme n'aurait acquis sa forme et sa structure définitives que lorsqu'une cosmologie est venue encadrer et déterminer les valeurs morales établies par le premier fondateur. Dans les deux hypothèses, on recourt somme toute aux mêmes facteurs : une personnalité bienveillante, réfléchie, tournée vers une conception humaine et immédiate de la vie, sans recours aux dieux créateurs admis par les autres thèses indiennnes, et une cosmologie que le Buddha n'a pas inventée. L'a-t-il lui-même introduite, ou ses continuateurs, cette question intéresse la connaissance abstraite et théorique des premiers temps du bouddhisme, avant toute documentation ; mais les deux solutions reviennent au même pour le développement de la religion qui nous est réellement accessible. Celle-ci n'a existé, en sa force, et n'a pu prétendre conquérir l'Inde, voire l'Asie, que lorsque la fusion intime des deux composantes a été réalisée — au niveau du Buddha ou peu après lui, en fait, c'est là que commence notre bouddhisme.

Quoi qu'il en soit, le Maître ne s'est visiblement présenté à l'esprit de ses premiers disciples que comme un sage dont le prix était dans sa science bien plus que dans sa puissance. L'accord s'est à peu près fait sur ce point, et les tenants d'un buddha solaire, du temps qu'il y en avait encore, n'ont jamais prétendu qu'il se fût donné lui-même comme une incarnation d'un pouvoir souverain.

Prenons donc pour acquis que le premier buddha des légendes fut, comme celui de l'histoire, un sage de cette terre.



Il ne l'est pas resté. M. Przyluski a donné de la transformation un exposé très nuancé, qui peut être considéré comme un point de départ solide : « Dans

l'imagination des humbles ([1]), l'image du Buddha s'est modelée sur celle du monarque universel, c'est-à-dire du Roi à la Roue. Celui-ci est un personnage surhumain. Il est l'égal des dieux et il commande à la multitude des génies et des hommes. Pour identifier le Buddha aux rois légendaires, on le fait naître dans un palais, au milieu du luxe et des plaisirs; on le montre mettant en déroute l'armée de Māra le Mauvais, et s'emparant de l'Arbre Cosmique dont la possession confère la royauté universelle. Puis on le conduit à Bénarès, ville prestigieuse entre toutes, où il proclame sa Loi en faisant tourner la Roue symbolique. On lui attribue un manteau de pourpre semblable à celui des Achéménides; on emprunte enfin la description de ses funérailles au cérémonial des rois. Mais tandis que certains auteurs se figuraient Gautama entouré de la pompe royale, d'autres esprits plus sévères imaginaient de préférence un Buddha 'forestier' [āraṇyaka, nom des ascètes brâhmaniques] un *muni* vêtu de haillons, s'appliquant à la méditation dans la solitude et le silence. La légende du Buddha est un compromis entre ces tendances contradictoires. » ([2])

Voilà pour la légende; quelle théorie ou quelles théories de la nature du Buddha en a-t-on dégagées? C'est ici que nous devrons être attentifs à réserver sa juste part à l'élément philosophique, éminemment représenté par la documentation pāli, selon les indications critiques que nous avons précédemment données. Mais voyons d'abord ce qu'il faut accorder aux Mahāsāṃghika.

A ce nom s'associe celui des Lokottaravādin, c'est-à-dire des « Partisans d'un [Buddha] au-dessus du monde ». Barth définit dans les termes suivants leur bouddhologie, telle qu'elle s'affirme dans le *Mahāvastu*, rattaché au vinaya de l'Ecole : « Les Buddha n'ont absolument rien de commun avec le monde (*lokena samam*) ; tout en eux est surnaturel (*lokottara*). S'ils paraissent penser, parler, agir, souffrir comme nous, c'est par pure condescendance, pour se conformer extérieurement à notre faiblesse (*lokānuvartanā*) ; eux-mêmes sont au-dessus de tout cela et y restent étrangers. Soutenir le contraire est une hérésie. Les Buddha ne sont en aucune façon engendrés par leurs père et mère; ils se produisent par leurs énergies propres, ils sont *svaguṇa-nirvṛtta*, ce qui n'est qu'une simple variante du *svayambhū* brâhmanique. Les Bodhisattva parvenus à leur dernière naissance... viennent au monde en sortant du flanc droit de leur mère sans la blesser: c'est, ajoute le *Mahāvastu*, que leur forme (*rūpa*), c'est-à-dire leur corps, est tout spirituel (*manomaya*). »([3])

([1]) Nous ferions quelques réserves sur ce point : il nous semble que c'est plutôt à la cour des rois convertis que le thème du Buddha souverain s'est fixé, en un symbolisme savant de facture brâhmanique : les cercles populaires, livrés à eux-mêmes, n'auraient pas déployé tant de science et une pareille connaissance des rituels.

([2]) *Bouddhisme*, p. 24.

([3]) A. Barth, *Œuvres*, t. V, Paris, 1927, p. 16-17 ; cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 773-774.

Or nous avons montré que le procédé magique de la naissance du Buddha présente de profondes affinités avec la *dīkṣā* du rituel brâhmanique, et notamment du rituel royal, où elle constitue une naissance rituelle du souverain, l'habilitant au sacre ; et d'autre part que les bouddhistes n'ont pas eu à chercher bien loin dans les profondeurs de la métaphysique la notion du Buddha *lokottara*. On tendait à se représenter le Buddha comme un roi, et le roi, c'est son privilège et sa servitude, ne marche pas sur la terre ; son trône, son palanquin, ses chaussures le tiennent magiquement au-dessus du monde. Le détail de la légende met hors de doute que la conception nouvelle du Buddha « supramondain » est partie de là. Le roi est un dieu descendu sur la terre, et qui ne la foule qu'en apparence. Il vit plongé dans une réalité supérieure. Ainsi du Buddha.

Sous sa forme symbolique, cette conception, comme BARTH le notait déjà, sans songer d'ailleurs à la rattacher à sa véritable origine, est commune à toutes les écoles. Mais on devient lokottaravādin lorsqu'on l'érige en thèse capitale, et lorsqu'on prétend en tirer toutes les conséquences.

Dans le *Mahāvastu*, dit M. de LA VALLÉE POUSSIN, on constate que souvent le Buddha « est simplement miraculeux — par exemple lorsque... le corps du Saint est 'spirituel' (*manomaya*), mais la formule *lokānuvartanā* indique une doctrine définie. L'existence humaine et terrestre du Buddha, quoique réelle, est non seulement miraculeuse, mais encore, dans un certain sens, artificielle ; le Buddha se conforme au monde ; il affecte des dharma mondains, qui, en vérité, lui sont étrangers. » [1]

Quelle que soit la manière dont la donnée a été reprise par la suite, les références à la conception du pouvoir royal données par M. PRZYLUSKI, et celles que nous venons d'indiquer rendent vraisemblable que c'est sur le modèle du Prince, dieu sur la Terre, que Çākyamuni a commencé à être considéré comme restant étranger à celle-ci, en sa nature secrète. La légende et le rituel, en copiant les traditions royales, avaient d'eux-mêmes amorcé l'idée : avant qu'elle ne soit formulée en dogme, on peut admettre qu'elle s'est fait sentir un certain temps à titre de simple tendance. N'est-ce pas ce que prouve l'adoption par tout le bouddhisme d'une légende, voire d'une iconographie du Buddha *lokottara*, comme l'a dit sommairement BARTH, — bien que les écoles du Petit Véhicule se soient finalement refusées à admettre le dogme du *lokottaravāda* ? Si le dogme avait précédé la représentation, populaire, il l'eût, étant condamné, entachée d'hérésie. Cette représentation s'est au contraire partout fait adopter : c'est qu'elle ne devait porter alors qu'implicitement en elle la philosophie tirée au clair par certains dans la suite.

« D'après le Traité des Sectes de Vasumitra..., dit encore M. de LA VALLÉE POUSSIN, et d'après le Kathāvatthu (XVIII, 1-2), les Mahāsāṃghika-Vetulyaka

---

[1] *Siddhi*, ibid., p. 775.

pensent que Çākyamuni, devenu Buddha il y a longtemps, règne dans un ciel sublime pour très longtemps (ou pour l'éternité) et donne aux hommes et aux dieux, par des créations magiques, le spectacle de la geste du Buddha. Conception 'docétiste' comme l'a remarqué, le premier Rhys Davids ; conception dont aucune trace n'est visible dans le *Mahāvastu*, le seul ouvrage Mahāsāṃghika que nous possédions, mais qui est bien dans la ligne du *Mahāvastu*. » [1]

Dans le rituel royal, le Souverain est Prajāpati présent en ce monde, il est son image, son reflet : toute la doctrine du sacre, dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, repose sur cette idée. Les mêmes influences qui avaient soulevé le Buddha au-dessus de cette terre, devaient aboutir à sublimer son essence, et à la situer, à l'exemple de l'essence royale, dans la personne d'un Souverain céleste, archétype de toutes les manifestations visibles en ce monde et que l'on nommera des rois s'il n'est qu'un dieu-roi, comme Prajāpati, ou des buddha, s'il devient un Buddha-roi. La mystique royale repose sur l'identification du roi et de Prajāpati ; la nouvelle mystique bouddhique, sur celle du Maître humain et du Seigneur céleste. On trouvera dans le culte du Buddha paré un sérieux argument en faveur de ces vues [2].

***

Un des points critiques de toute religion royale est naturellement la conception qu'elle se fait de la transmission du pouvoir sacré. Le roi est Prajāpati ; son fils et héritier sera, lui aussi, un jour Prajāpati. En Prajāpati le père et le fils sont donc identiques. Nous avons déjà étudié ce rituel de l'héritage et nous en avons rapproché la transmission de la Loi et de la souveraineté de la Loi, autrement dit de la charge de buddha, de Çākyamuni à Maitreya. Que la succession des buddha ait pu être conçue sur un modèle brâhmanique, c'est bien sans doute ce qui pose avec la force la plus pressante le problème des relations du brâhmanisme et du bouddhisme. Comment expliquer une docilité pareille de la seconde religion, en des matières vitales, aux vues de la première ?

La réponse à cette question était déjà en germe dans la théorie des origines mahâyânistes esquissée tout à l'heure. C'est d'un brâhmanisme mixte qu'il est ici question : il est une systématisation de la pensée touffue de l'Inde autochtone selon les formes et avec les noms que le Brāhmaṇa tire du Veda. En outre, il faut tenir compte du syncrétisme royal. C'est en règle très fréquente sinon générale que les monarchies asiatiques ont tenté de s'appuyer simultanément sur les diverses religions pratiquées dans leur ressort. Le

---

(1) *Siddhi*, ibid., p. 775.

(2) Se reporter aussi à la tradition du stūpa royal, *BEFEO.*, XXXIII, p. 637 sq.

pouvoir royal est de nature religieuse et le contrat spirituel que le souverain passe avec le sol et ceux qui l'habitent le lie à tous les cultes attachés à ce sol ou rendus par ses occupants. Aussi le même souverain est-il souvent revendiqué par plusieurs sectes, ayant donné des gages à toutes. Comme nous l'avons déjà observé en étudiant la tradition du stūpa royal, AÇOKA nous apprend lui-même, dans ses inscriptions, qu'il s'est efforcé de dégager l'essence (*sāra*) des diverses religions (1) et HARṢA, au cours de cérémonies que HIUAN-TSANG nous dit avoir été consacrées au Buddha, n'en a pas moins rendu un culte presque égal à Çiva et au Soleil. Nous avons montré ailleurs tout ce qui tient au sol et aux croyances autochtones dans le rituel royal ; c'est vraisemblablement par cet élément vivant et actif que ce dernier a pu marquer le bouddhisme d'une empreinte aussi profonde (2).

Le Buddha ayant tendu à se remodeler, dans l'imagination des temps postérieurs, sur la personne du roi, la succession des buddha devenait succession dynastique et tout s'orientait, eu égard à la conception indienne de la royauté, vers la réalisation céleste d'un Buddha transcendant, dont les maîtres terrestres fussent les mandataires, comme le roi du dieu-roi : c'est là le Buddha céleste des Mahāsāṃghika. Il a envoyé Çākyamuni aux hommes ; plus tard, c'est encore de lui que procédera Maitreya. Or Maitreya attend actuellement son heure dans le ciel Tuṣita, d'où les buddha, canoniquement, doivent descendre à tour de rôle, pour vivre sur terre leur existence dernière, y acquérir la Bodhi et révéler la Loi. Mais si en cette carrière humaine ils ne sont qu'un reflet de leur prototype céleste, c'est en réalité celui-ci qui demeure actuellement au céleste séjour ; il contient en lui Maitreya en puissance, comme jadis il avait contenu Çākyamuni. Sous les traits de Maitreya, c'est donc lui, l'indestructible, qu'il convient d'adorer, lui en qui tous les buddha sont un. Telle était bien apparemment la conception des Mahāsāṃghika-Vetulyaka, puisque le commentateur du *Kathāvatthu* précise que c'est au ciel Tuṣita, séjour canonique de Maitreya, que règne leur Buddha suprême (3).

Une fois encore, il faut sans doute reconnaître qu'avant l'établissement d'une théorie sectaire de ce docétisme la notion de l'identité des buddha s'était esquissée dans le bouddhisme. Nous savons en effet que l'on rencontre auprès de toutes les écoles, aussi bien hînayânistes que mahâyânistes, un culte du Buddha paré, qui consiste à couronner et à habiller de toute l'or-

---

(1) R. MOOKERJI, *Asoka*, p. 64 sq.

(2) Sur le rôle du pouvoir royal et de la religion royale dans la constitution des syncrétismes indiens et indochinois, cf. *Cultes indiens et indigènes au Champa*, BEFEO., XXXIII, p. 367.

(3) SHWE ZAN AUNG - Mrs. Rhys DAVIDS, *Points of Controversy* or subjects of discourse, being a translation of the Kathāvatthu from the Abhidhammapitaka, PTS., London, 1915, p. 323.

fèvrerie royale la statue par elle-même monastique des buddha : la grande statue du Māravijaya, à Bodh-gayā en fournit l'exemple le plus considérable, étant comme le centre du bouddhisme tout entier. Si ce Buddha royal était spécifiquement le Buddha céleste des Mahāsāṃghika, tout le culte bouddhique serait à porter à l'actif de cette école, et c'est évidemment ce qui ne se peut. La statue couronnée de Bodh-gayā, avant qu'une secte ait pu y voir un Buddha céleste, a dû tout simplement réunir en une même représentation Çākyamuni, dont elle était l'image commémorative et Maitreya, en sa gloire du ciel Tuṣita ; d'où les parures. Chercher à tirer l'institution de ce culte d'une théorie sectaire préalablement constituée serait s'interdire de comprendre la généralité de sa diffusion. La théorie, croyons-nous, est venue après la pratique, et n'a d'ailleurs pas rallié tous les suffrages. Ce qui s'est d'abord imposé, ce n'a été sans doute qu'une représentation de la succession des buddha sur le modèle de la succession dynastique des rois, qui se fait, nous l'avons dit, par identification de personne à personne. Ce n'est que par un progrès de la réflexion que l'on aura abstrait ensuite de la série terrestre un souverain éternel, ou quasi éternel, qui se dédoublait d'âge en âge en des buddha terrestres, ses « envoyés » successifs.



Nous tenons là un Buddha céleste distinct du Maître humain. Mais c'est tourner trop court que de vouloir en faire le modèle immédiat du Buddha des mahâyânistes. On ne voit pas en effet dans ce qui précède que l'application du rituel royal à la bouddhologie ait pu conduire d'elle-même à la conception et au nom du dharmakāya.

Non qu'il y eût incompatibilité : on aperçoit notamment deux points de contact : d'une part le Buddha du *Lotus* se désigne souvent lui-même par l'appellation de Roi de la Loi (*dharmarāja*) et sa Roue, pendant de la Roue du Cakravartin, est la Roue de la Loi (*dharmacakra*) ; d'autre part le Roi, dans le rituel brâhmanique, est Prajāpati, qui lui-même, dans une large mesure s'identifie au Verbe cosmique, et se présente dans le culte avec un « corps » rituel formé des hymnes du Veda. Ce sont là des raisons de croire que l'idée du dharmakāya a pu prendre aisément dans un terrain préparé par les coutumes et les réflexions que les Mahāsāṃghika ont mises par la suite en système. Toutefois on ne peut guère admettre que ces causes secondes eussent engendré une théorie aussi caractéristique que celles qu'on a rencontrées par exemple dans le *Lotus* ou dans les commentaires nâgârjuniens à la *Prajñāpāramitā*. Le Buddha du dharmakāya est bien autre chose encore que le Buddha royal. C'est ici qu'il importe de ne pas négliger la documentation pāli, critiquement analysée dans nos précédents paragraphes. A ce que nous croyons, la théorie mahâyâniste complète des Trois Corps du Buddha (*Trikāya*) résulte des réactions réciproques intervenues, voire d'une véritable

collaboration réalisée entre une conception transcendante comparable à celle des Mahāsāṃghika et une tendance philosophique se développant dans un bouddhisme ancien analogue à celui que définit l'ensemble du canon theravādin : les deux sont à parts égales, ou peu s'en faut. Peut-être même ce qu'il y a de plus profond et de plus significatif dans la doctrine du *trikāya* sort-il de la seconde de ces sources.



La doctrine des Trois Corps étant l'une de celles sur lesquelles le Petit et le Grand Véhicule sont et ont toujours été le plus ouvertement en conflit, les propositions qu'on vient de lire ne sembleront pas, au premier abord, pouvoir présenter un sens satisfaisant. Mais au point où nous en sommes de cette recherche, il ne nous sera pas impraticable de préciser la valeur admissible et la portée que nous leur attachons. Nous ne prétendons pas que le bouddhisme theravādin ait tiré de son fonds pour la transmettre au Mahāyāna et sans d'ailleurs la conserver, une bouddhologie transcendante.

Nous lui attribuerons un rôle de relais et non d'initiative, rôle à tout prendre analogue à celui du bouddhisme mahāsāṃghika ; en effet, il n'a point agi spontanément et les idées élaborées dans son sein lui ont évidemment été suggérées par la spéculation brâhmanique commune avec laquelle il voisinait. C'est un fait que nous croyons avoir bien établi plus haut : la théorie du *brahman*, la dévotion à Brahmā et la cosmologie étagée en plans d'extase du Yoga sont ce qui a mis en branle et orienté la réflexion monastique, au même titre que nous venons de voir le rituel royal des Brāhmaṇa provoquer et alimenter les innovations caractéristiques des tenants de la Grande Assemblée en matière de bouddhologie.

Dans son aperçu géographique des origines bouddhiques, M. Przyluski insiste sur les conditions ethniques et spirituelles très opposées qui ont prévalu dans l'Inde orientale, où se localisaient les Mahāsāṃghika, et dans celle de l'Ouest, où fut « probablement le berceau de la secte des Anciens ou *Thera* ». L'Est était plus riche de matière indigène, et le brâhmane n'y avait pas la même prééminence que dans l'Ouest, mieux âryanisé. M. Przyluski évoque donc, parmi les antécédents du bouddhisme monastique, « l'influence de la vieille civilisation brâhmanique, prépondérante dans la 'région centrale', c'est-à-dire dans les contrées qu'atteignit le Bouddhisme dès le début de son expansion vers l'Ouest. Les 'forestiers' bouddhiques [plus nombreux là que dans l'Est] représentent les *yogin* de la société brâhmanique, ascètes avides de perfectionnement individuel, désireux d'acquérir des pouvoirs divins et une dignité surhumaine par la vie solitaire et par des exercices de concentration spirituelle. » [1] A ce tableau on opposera celui des gros pays

---

[1] *Bouddhisme*, p. 28.

populeux et mêlés de l'Est, où les brâhmanes n'avaient pas une pareille emprise sur toute l'organisation sociale, où le pouvoir des chefs locaux devait éclipser leur prestige, au milieu d'une masse non âryenne, et où c'est sans doute auprès des rois et à leur service qu'ils ont d'abord trouvé à s'implanter solidement; l'astrologue étranger, voire le chapelain, venu d'un pays de savants a toujours et partout fait prime à la cour. Aux deux bords du monde bouddhique, que nous représenterait ce schéma, mahāsāṃghika et theravādin auraient donc simultanément subi l'influence brâhmanique, mais non point pareillement, car elle n'aurait point été pareille à elle-même de part et d'autre. La bouddhologie de la première école aurait été aimantée par la doctrine royale, brâhmanique dans la forme mais profondément imprégnée d'éléments autochtones, tandis que celle de la seconde se réglait sur les pratiques plus abstraites de la conquête des extases (*yoga*) et de la méditation du *brahman*.

Cependant il ne faudrait pas charger l'esquisse. Les deux tendances, réparties de préférence comme on nous le dit, devaient en fait s'interpénétrer. L'*Aitareya* et le *Çatapatha brāhmaṇa* ont dû naturellement gagner la cour des souverains orientaux qui brâhmanisaient leurs cultes, bien que ce ne soit point là leur pays d'élection : or plus qu'aucun autre texte ils nous paraissent avoir déterminé la constitution d'une bouddhologie « royale ». Mais d'autre part, une hypothèse vraisemblable place à la cour de souverains relativement indépendants des brâhmanes en tant que caste, quoiqu'assistés de chapelains brâhmaniques, la rédaction des premières Upaniṣad, et il y a bien des contacts entre l'Upaniṣad et le Theravāda.

Sous ces approximations géographiques et ethniques, ce qui nous semble bien assuré, c'est la tournure générale des deux modalités anciennes du bouddhisme : l'une plus étroite, plus austère et plus abstraite, l'autre plus large, plus facile, et traversée de plus d'idées, de croyances et de pratiques que le brâhmanisme, ou mieux les brâhmanes s'efforçaient de mettre en forme, mais qui étaient des produits du terroir. La seconde religion semble avoir trouvé son expression la plus parfaite dans la théorie du Buddha royal évoluant « au-dessus du monde » et considéré comme le représentant, devant les hommes, d'un Seigneur céleste. Concurremment, nous avons vu l'autre bouddhisme tendre à couronner le système abstrait de sa cosmologie rétributrice à l'aide d'un dharma, c'est-à-dire d'une entité suprême, plus élevée que les buddha, et qui reçoit leurs hommages; bientôt ils procèdent d'elle et elle devient leur corps : idée capitale, et cependant sans avenir dans l'école, où nous voyons que l'on n'a à peu près rien fait du dhammakāya, à peine nommé ou évoqué dans un nombre restreint de passages. Or par là-dessus apparaît la formule mahâyâniste, qui prolonge la spéculation mahāsāṃghika en multipliant les buddha glorieux, et en même temps conserve à son Buddha suprême le caractère abstrait et verbal, et le nom de dharmakāya, dont nous avons suivi la constitution dans le Theravāda, alors que les Mahāsāṃghika étaient orientés vers de tout autres idées.

Faut-il renoncer à mettre en ordre ces fils embrouillés ?

Revenons au point où nous avons laissé les textes pāli. Nous avons vu s'y dessiner une doctrine ésotérique du dhammakāya : le Corps du Buddha est fait de la substance transcendante du dharma, et les Saints ont part à cette substance. Ils s'identifient au dharma, et par là au Corps du Buddha. Cette communication qu'ils prétendent en avoir n'est pas un à côté de la doctrine du dhammakāya, mais son ressort même. Tout procède du schéma cosmologique : le monde est un étagement dont la structure est la douleur, l'impermanence. La Libération est à son sommet ou au delà de ce sommet. On s'identifie avec elle en s'élevant à sa hauteur. Quand le bouddhisme en est venu à considérer le Buddha, le Premier des grands libérés, comme fondu dans une entité suprême, dans un *dharma* supérieur à tout, réplique quintessenciée du *brahman*, la conception impliquait que les Saints en eussent leur part, eux qui touchent aussi aux ultimes étages de l'abstraction où le monde se termine. Doctrine que divers jeux d'interprétation ont par la suite artificiellement rapprochée des enseignements constituent le fond du canon : elle n'en a pas moins un moment constitué une révélation secrète dans le sein du Theravāda, comme nous l'ont montré l'analyse de son exposé, et les précautions dont s'entourait sa révélation.

En nous disant à mots couverts que les Saints participent au Corps du Buddha, les textes emploient pour désigner cette participation un mot très significatif ; ils opposent le *dhammasaṃbhoga*, la communion dans la Loi, et l'*āmisasaṃbhoga*, qui est la communion alimentaire. Il est vrai que *dhammasaṃbhoga* peut s'entendre simplement de l'audition en commun de la Loi par l'assemblée. Mais dans le passage visé cette expression cache vraisemblablement une idée moins ordinaire. Elle désigne la participation à la Loi en tant que celle-ci forme le Corps suprême du Tathāgata, comme l'indiquent les correspondances classiques *dhamma°* et *brahmakāya*, *dhamma°* et *brahmanimmita*, etc., et comme nous l'a prouvé une référence décisive au sutta où le Buddha déclare que la question de sa survie est réservée, la négation n'étant pas plus « révélée » que l'affirmation. Il y a donc bien eu un ésotérisme dans le canon theravādin. Il a tourné court.

A cela, deux explications, qui se compléteront l'une l'autre. D'une part l'orthodoxie a dû réagir, pour les raisons et par les voies que nous avons indiquées, en ramenant à la valeur de pures métaphores des expressions dont la doctrine qu'elles impliqueraient et qu'on neutralise ainsi, a seule pu cependant amener l'invention première et l'adoption. Mais par ailleurs il ne se peut pas que certains des penseurs à qui l'on doit ces innovations doctrinales n'y aient tenu. Pour les avoir fait admettre dans les écritures pāli et si bien admettre qu'elles s'y sont conservées, il a fallu qu'un sérieux mouvement les y poussât. Qu'est devenu cet élément novateur, que la documentation utilisée nous fait entrevoir comme actif et entreprenant pendant un temps ? S'est-il évanoui, ou s'est-il transporté ailleurs ?

Peut-être, devant la réaction orthodoxe, les instigateurs de l'ésotérisme ont-ils cherché un appui et un refuge auprès d'autres écoles, moins absolues dans leurs dogmes ? Les théoriciens avancés du dhammakāya devaient se trouver des points de contact avec l'autre bord du bouddhisme. Les partisans de celui-ci avaient pris le rituel royal comme fondement de leur théorie bouddhologique. Or, dans les textes les plus considérables et les plus employés, tels que l'*Aitareya* ou le *Çatapatha brāhmaṇa*, le Roi, nous le savons, est Prajāpati, et Prajāpati devient le prototype du Roi céleste. Mais Prajāpati était en outre un être verbal, qui avait pour substance le *brahman* et qui se confondait de plus en plus avec le Brahmā de l'hindouisme naissant. Il y a là un passage court et sûr du Buddha suprême, Souverain de l'Univers, tel que le concevaient les Mahāsāṃghika, au Buddha suprême des Theravādin dévoués spécialement au dhammakāya, lequel est aussi bien un brahmakāya.

La thèse réclame quelques précisions. On ne doit pas oublier que nous ne disposons pas, et que vraisemblablement nous ne disposerons jamais, de la tradition écrite complète des différentes écoles. Ne prenons donc le canon theravādin que comme une représentation partielle d'une des deux pentes du bouddhisme, l'autre étant pareillement signalée plutôt qu'exprimée par le peu qui nous est connu des Mahāsāṃghika. Des gens qui suivaient le mode de pensée attesté dans les sutta pāli utilisés par nous (*Aggañña°*, *Tevijjasutta*, *Brahmāsaṃyutta*, passage de l'*Itivuttaka*, etc.) ont modelé sur la notion de *brahman*, en pensant la dépasser, la formule abstraite du dhammakāya : ceux-là, nous ne croyons pas qu'ils auraient d'eux-mêmes abouti à se représenter un Buddha-roi, couronné et paré, émettant les buddha et régnant sans fin concevable sur le Monde, comme le Dieu-roi des rituels domine ce monde et lui envoie ses rois, images terrestres de lui-même. Inversement d'autres esprits dont la documentation touchant les Mahāsāṃghika nous fait connaître en partie l'activité, construisaient précisément vers la même époque la théorie « royale » de la carrière de Buddha ; mais ce chemin ne les aurait pas menés à assimiler d'eux-mêmes leur souverain céleste à une Voix secrète pénétrant toutes choses, à une formule verbale, inaccessible en elle-même, et présente au fond de tout. Ainsi, deux tendances, qu'on serait libre de répartir et d'associer diversement entre et dans des écoles dont il faut admettre l'activité à côté de celles que nous avons prises comme types. Nos deux ordres de documents doivent être considérés comme deux coups de sonde, qui toutefois suffiront à situer approximativement le centre des deux composantes du Mahāyāna d'une part du côté des Theravādin et de l'autre du côté des Mahāsāṃghika.

Ces composantes analysées, il est assez aisé d'en retracer la combinaison, car celle-ci a été commandée par un facteur que nous avons déjà signalé : la croyance à une participation ésotérique des Saints à la nature de Buddha. Ceci sans doute ne vient pas principalement du côté mahāsāṃghika. Il est vrai que le roi est Prajāpati et que Prajāpati est le père de toutes les créatures, dont il constitue l'essence secrète. Mais il ne nous semble pas que cette conception

philosophique de la royauté soit celle qui a le plus influé sur la constitution du bouddhisme royal. C'est comme un accès auprès de lui, à sa cour, et comme l'obtention de sa faveur qu'on se figure la délivrance et la béatitude, plutôt que comme une fusion métaphysique dans une personne abstraite du Buddha. On lui prête la couronne, les bijoux, le manteau des rois ; on lui en donne aussi les courtisans. Maitreya, qui doit beaucoup à ces spéculations, nous permet de nous en faire une idée. C'est le spectacle du pouvoir terrestre qui procure une substance à cette bouddhologie. En dehors même de la description du ciel Tuṣita, la comparaison devenue classique du nirvāṇa à une ville forte où le Roi-buddha accueille les Saints relève de cette imagerie.

Or ce bouddhisme, par lui-même, n'avait aucune raison majeure de se séparer en un exotérisme et un ésotérisme bien tranchés. La religion du Buddha-roi pouvait être celle de tout le monde, quitte à dire que l'accès à sa cour, ou à sa ville céleste ne s'ouvrait qu'aux saints. Maitreya, tel que l'adore de nos jours le bouddhisme du Sud, nous fournirait encore une idée de ce genre de dévotion, élective, si l'on peut dire, plutôt qu'ésotérique.

Mais bien différente était la position des premiers fidèles du dhammakāya dans le sein du Theravāda ou des doctrines de même niveau. Pour ceux-ci, il fallait qu'il y eût deux bouddhismes, puisque la croyance commune et codifiée ne pouvait accepter qu'ils s'attribuassent une participation actuelle directe et personnelle à la nature de Buddha. D'où cette esquisse d'une révélation secrète que nous avons surprise dans l'*Itivuttaka*. Et c'est un fait donnant à réfléchir, que la correspondance étroite du vocabulaire et des précautions d'énoncé relevés dans ce texte avec la mise en scène du *Lotus de la Bonne Loi*, où nous est contée symboliquement la constitution d'une assemblée secrète des fils du Corps du Buddha, autour du Buddha-médecin et au-dessus du niveau où demeurent les partisans aveuglés du Petit Véhicule. Les conceptions mahâyânistes ne sont-elles pas clairement annoncées par l'assemblée de l'*Itivuttaka* où la communion de la Loi (*dhammasaṃbhoga*), c'est-à-dire celle du Corps de Loi (*dhammakāya*) est accordée aux fils du Corps du Buddha (*orasa putta*), comparé à un père dont ils sont les héritiers (*dāyāda*), en recevant la Loi qui est son Corps, et comparé aussi au médecin suprême (*anuttara bhisakka*) ?

En fait, lorsque l'ésotérisme s'introduit dans le système des Mahāsāṃghika, il porte des marques fort nettes de ces spéculations, assez étrangères, en principe, au symbolisme directement inspiré du rituel royal. « Le Buddha n'est qu'un fantôme. » Cela, c'est leur thèse générale. « Il parle sans réfléchir ; il est toujours réfléchi et ne parle pas » [1] : nous avons déjà rencontré ces expressions ; elles signifient que l'apparence du Buddha accompagne sa prédication, mais sans la produire réellement. La Voix du Buddha reste en quelque sorte extérieure à sa personne. Elle se forme en dehors de lui.

[1] L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 775, n. 1.

On ne peut manquer d'observer le rôle singulier conféré à la Voix du Buddha. Celle-ci se forme seule. Le Corps qui paraît l'émettre n'est qu'une partie du décor. L'Enseignement, de lui-même, emplit le monde. Le dharma s'énonce spontanément devant les créatures. Comment ne pas évoquer ici cette Loi, ce *dhamma* suprême, que les textes pāli nous ont montré au-dessus des buddha, adoré par eux, leur fournissant un appui et un refuge, et finalement, composant leur corps (*dhammakāya*) ?

Les deux éléments du futur mahâyânisme tendent là à se rejoindre : c'est un buddha, souverain céleste, qui envoie le Buddha aux hommes, comme un Signe de sa propre personne ; d'autre part, c'est seulement une voix qui exprime la Loi suprême, et le Buddha vu par les hommes n'en est que le signe. Il est évident que de ces deux thèses simultanément soutenues se dégage déjà le dogme de la nature verbale du Buddha suprême, Souverain de l'Univers. Le *dharmakāya* de Nāgārjuna ou du *Lotus* est en voie de réalisation, plus riche de représentations « royales » que celui du pāli, plus abstrait que le Buddha-roi suggéré par les rituels du sacre et le spectacle des rois de ce monde. Est-il utile de répéter que si ces deux composantes s'appuient sur deux groupes de traditions et de textes brâhmaniques, leur fusion même était comme préparée par la réunion en Prajāpati du Verbe et du Roi ? Par ses origines ainsi que dans son évolution, le bouddhisme reste donc un fait indien commun et il touche par toutes ses parties au sol qui l'a porté.

Ceci nous engagerait à adoucir l'opposition méthodiquement introduite entre l'élément dont nous situons la formation dans le sein du Theravāda et celui que fournit l'autre parti. Spéculation sur le *brahman* et religion royale, en des proportions diverses selon les pays, sont des faits généraux dans les régions où le bouddhisme est né et s'est développé. Les répartitions que nous avons faites entre les écoles resteront donc surtout statistiques : il n'est pas exclu que le Theravāda ait accessoirement pris des idées et des images au monde de la cour ou que des Mahāsāṃghika aient réfléchi sur le *brahman*. Peut-être quelque chose d'analogue à ce que nous avons observé dans le canon pāli a-t-il pu se produire aussi dans leur école. Elle n'aura pas formé d'emblée sa doctrine définitive ; elle a dû avoir des traditions plus sobres, et il s'est peut-être constitué en elle une certaine opposition entre ceux qui s'y seraient tenus et les novateurs. Réciproquement, le bouddhisme tout entier a accepté la légende qui fait marcher le Buddha au-dessus du sol, en lui prêtant des traits et des faits imités de la geste mystique des rois. Le Theravāda lui-même a donc reçu en lui au moins les prémisses de la théorie des Mahāsāṃghika. Ces concordances profondes expliquent les analogies d'expression et de tendance : nous assistons, sous l'influence des idées brâhmaniques, à une élaboration parallèle puis convergente des composantes du Mahāyāna dans les deux branches du bouddhisme ancien, avec des passages d'influence réciproques, et avec cette différence qu'une fois les nouvelles doctrines esquissées, l'orthodoxie theravādin, d'abord

entraînée, a réagi et coupé court, à la différence des Mahāsāṃghika, tout en gardant trace de son entraînement passager. Son commerce temporaire avec les doctrines nouvelles du Mahāyāna explique sans doute tout ce que celles-ci ont gardé de la rigueur et de l'abstraction spéculatives qui caractérisaient le bouddhisme monastique, et dont on discernerait moins clairement les sources du côté du bouddhisme « large » de la Grande Assemblée. On conçoit que le Hīnayāna a pu donner au Mahāyāna débutant à la fois le plus clair de l'idée et le nom de ce dharmakāya, autour duquel allait s'organiser le contenu plus riche de la bouddhologie du Trikāya : celle-ci est un syncrétisme.



Le Petit Véhicule a été jusqu'à croire que les arhat pouvaient trouver part à la nature de Buddha, à leur dharmakāya, autrement dit à la Bodhi, définie comme le dharma suprême dans lequel les buddha « s'éveillent ». Il n'a pu admettre cependant que cette nature fût non plus acquise mais innée, qu'elle fût spécifiquement l'essence des Saints comme du Buddha. Il a failli le croire, lorsque le vide a été introduit par certains de ses adeptes dans le schéma cosmologique, à titre d'élément qualifié et de facteur constitutif des créatures : qu'une conception réaliste de ce « vide » fût intervenue, qu'on l'eût par exemple défini le vide de particularités, et on aurait eu en lui l'équivalent de la nature de Buddha du Grand Véhicule, latente en toutes les créatures. C'est une ligne de concepts qui était ouverte, mais que le Petit Véhicule n'a pas suivie.

Voilà, comme nous l'avons vu, le point probable de la rupture. On l'indiquera mieux en reprenant les termes canoniques. Hériter, dans la mystique indienne, c'est hériter la personne du testateur, en même temps que ses appartenances. Être un fils de Prajāpati, c'est être lui. Hériter du Buddha, c'est être lui. Hériter du Buddha en tant qu'il est le dharma fait corps, c'est devenir le dharma. Or, ce dharma suprême, en qui le Buddha s'est éveillé, c'est la Bodhi. Tous ces termes, avec la théorie qu'ils impliquent, sont dans le pāli. Mais ce qui manque dans les passages que nous avons commentés, c'est le mot où s'exprimerait la conclusion logique du raisonnement, un mot qui voulût dire que les saints *sont* la Bodhi, ont pour essence la Bodhi : le mot *bodhisattva*.

Le Petit Véhicule l'a pensé ; il ne l'a pas formulé (1) ; ou plutôt le conflit soulevé par un mot qui éclairait trop nettement la doctrine dont il sortait

---

(1) Sauf, naturellement, lorsqu'il l'applique au futur Çakyamuni ou au futur Maitreya. Nous avons signalé plus haut les étymologies possibles. Si « Être de Bodhi » est le sens ancien, c'est ce qui n'est pas absolument sûr, mais en tout cas le conflit entre Mahāyāna et Hīnayāna roule sur l'extension à donner à son application : tous les

a dû provoquer le schisme, et rester la pierre de touche de l'orthodoxie. On est devenu mahâyâniste quand on a admis un Véhicule des bodhisattva. On est resté hînayâniste quand on a rejeté ces mots.



Une participation de nature foncière à la Bodhi était bien étrangère à la définition ancienne et projective du salut, fondée sur la carrière y menant. Nous avons exposé l'origine dialectique du nouveau dogme : mise en série de la délivrance avec le processus, au lieu de la placer sur un plan radicalement distinct de lui ; idée que la libération n'est qu'un passage du saṃsāra à un au-delà, comme on s'élève, en se dégageant de la matière, d'un étage à un autre du saṃsāra ; notion enfin d'une présence implicite de l'état de libération dès les étages inférieurs, tout comme les composantes abstraites des corps des dieux supérieurs persistent, mêlées à des éléments grossiers, lorsqu'ils tombent à une condition moins élevée. Sauf au prix d'introduire entre les êtres une différence de nature qu'on n'eût su expliquer, la doctrine de la participation à la Bodhi était ainsi obligée d'aboutir à l'affirmation de son universalité, en opposition directe avec la définition du salut par la carrière, qui laissait en suspens le problème du nombre des « élus ». Du moment que des bodhisattva ont cru se reconnaître tels, ils ne pouvaient concevoir les créatures que comme rangées sous deux rubriques : bodhisattva confirmés et bodhisattva qui s'ignorent. Des uns aux autres il n'y avait place que pour une différence de degré : c'est bien là le bouddhisme du *Saddharmapuṇḍarīka*, si proche encore, dans son exposé préliminaire, du bouddhisme ésotérique des sutta pāli. On peut croire que c'est surtout cette conséquence de la notion de *dhammadāyāda* qui a fait le divorce entre ceux qui l'ont tirée, fondant ainsi le Grand Véhicule, ouvert à tous les êtres, et ceux qui s'y sont refusés, s'en tenant au salut entièrement acquis par la carrière, et couronnant les efforts des seuls arhat : bref, à ce que leurs adversaires nommeront le Petit Véhicule, quand ils auront cru s'apercevoir qu'il en existe un Grand.

On a remarqué que le terme employé dans l'*Itivuttaka* pour désigner la communication du Corps de la Loi aux saints reste ambigu : *dhammasaṃbhoga*, nous dit-on, ce qui, nous l'avons noté, s'entend normalement de la récitation des textes au milieu de l'Assemblée tout entière ; c'est ésotériquement qu'on doit concevoir, par derrière cette position commune, une conscience de la partici-

saints, tous les êtres peuvent-ils recevoir cette désignation ? Si le sens primitif est autre, comme il se peut, le conflit reste le même, mais il s'y ajoute un dissentiment sur le sens du mot, que les théories nouvelles auraient dans ce cas adapté à leur argument en lui conférant cette valeur d'« Être de Bodhi » que nous avons vu se former progressivement dans le sein du Hînayâna et dont nous allons suivre les progrès dans le développement du Mahâyâna.

pation au Corps même du Buddha réservée au petit nombre, finalement promise peut-être à tous les *saṃbodhiparāyana*, mais secrètement réalisée pour les seuls saints. C'est superposer déjà deux révélations. Les mêmes mots n'ont pas le même sens pour deux auditeurs qui n'en sont pas au même stade. La communauté, en sa généralité, comprendra qu'elle est l'héritière du Buddha en ce qu'elle est l'héritière de sa parole, en ce qu'elle lit et conserve les sutta. Mais une terminologie acroatique assure aux initiés que c'est là un héritage par identification, par leur identification à la Loi, et au Buddha dont elle est le Corps. C'est d'avance tout le prologue du *Lotus*. Et ce ne l'est pas seulement dans la forme. On a là, dans le pāli, un premier et timide exemple de la célèbre théorie des deux vérités, les mêmes enseignements prononcés par le Buddha se fixant en des termes différents dans l'esprit de ses auditeurs, par correspondance avec leur nature. Cette ressource apologétique de grand avenir s'annonce aussi dans le *Mahāvastu* lorsque le Buddha affirme n'avoir rien de commun avec le monde, et ne paraître penser, parler, etc., comme nous que par condescendance, pour se conformer extérieurement à notre faiblesse (*lokānuvartanā*). Sous une forme aussi générale que dans ce texte mahāsāṃghika, la théorie peut à la rigueur dériver de la notion de l'émanation : le roi est le dieu présent sur terre et les vicissitudes de son existence humaine sont un spectacle qu'il nous donne pour notre bien. Mais on expliquerait difficilement par là le caractère précis qu'elle a pris graduellement, et le rôle toujours plus grand qu'y a joué le Verbe. Elle s'est spécifiée en fonction d'idées qui ne proviennent peut-être pas directement du canon theravādin, mais qui n'ont pu qu'être d'origine et de portée primitive analogues à ce que nous fait saisir la documentation pāli.

Les disciples, dans l'*Itivuttaka*, sont les fils du Buddha, faits de son Corps. Mais ils sont en même temps nés de sa Voix. Le *dhamma* est simultanément le Corps secret et la Parole du Maître. Ayant pour Corps le *dhamma*, produit par le *dhamma*, qui est une entité verbale, le Buddha n'est donc en fin de compte qu'une spécification de cette entité. La Voix qu'on entend quand il parle l'a créé ; elle le produit, lui qui est *dhammabhūta*, aussi bien et mieux qu'il ne la produit.

Ces jeux abstraits n'ont pas eu à être inventés de toute pièce par le bouddhisme : le modèle en était fourni par la source même d'où provenaient les notions et la terminologie du *dhamma*° et *brahmakāya*, du *dhamma*° et du *brahmanimmita*, du *dhamma*° et du *brahmadāyāda*, etc. Prajāpati est le père da la Parole créatrice, Vāc, et celle-ci l'engendre à son tour. « Tout fut fait par Vāc, et même tout était Vāc », nous enseignait naguère le *Çatapatha brāhmaṇa*. Il faut donc chercher dans des doctrines analogues à celle de l'*Itivuttaka*, toute proche des modèles fournis par la réflexion sur le *brahman*, les véritables antécédents philosophiques du Verbe, qui dans la théorie mahāsāṃghika, se produit devant les créatures sans être réellement émis par le Corps du Buddha.

Ebauché dans les traditions que représente l'*Itivuttaka*, peut-être pour les besoins d'une polémique, et dans tous les cas, certainement polémique au degré suivant, représenté par le *Lotus de la Bonne Loi*, le dogme de la superposition des enseignements trouve dans cette métaphysique de la Parole substantielle une application détaillée. Le Verbe est secrètement présent dans tous les êtres. Mais selon la loi maintes fois évoquée de l'homogénéité du percevant et de l'objet perçu, chaque être n'aura connaissance de la Voix cosmique qu'à son niveau et en la projetant à ce niveau. Autrement dit, le même dharma ne sera pas entendu de la même façon. En une seule fois, tous les enseignements sont donnés : c'est qu'ils se différencient à la réception, non à l'émission. Le *Lotus de la Bonne Loi*, auprès de certains buddha, a des millions de stances ; il se réduit à quelques lignes, tel que l'entendent Çāriputra et les autres, avant d'avoir compris qu'ils sont eux-mêmes des bodhisattva ; à quelques pages, lorsque, l'ayant compris, ils se sont transportés au sein de l'Assemblée transcendante. Et c'est pourtant le même *Lotus*. Rappellerons-nous que dans le Vedānta le Verbe, principe universel, « fut identifié avec le Veda, bien plus avec les trois Saṃhitā telles que nous les possédons » (1) ? La spéculation sur le *brahman*, si bien attestée dans le canon pāli, est le fondement de cette interprétation du dharmakāya.

Mais ici, on doit revenir de nouveau à l'autre élément de la synthèse mahâyâniste. La notion *relativiste* de l'audition du dharma qu'on vient de voir se former conduirait à une multiplication indéfinie des enseignements. Il y en aurait autant que de créatures. Cette conception est clairement exprimée dans certaines pages du *Lotus* et nous avons vu qu'elle est l'un des facteurs décisifs du bouddhisme des Terres pures. En fait, la révélation s'ordonne collectivement à deux niveaux seulement : les Auditeurs du Petit Véhicule la reçoivent sur terre, les bodhisattva, dans le ciel. Le bouddhisme philosophique des çāstra aura une explication toute prête, et qui en un sens vient du fonds ancien de la doctrine : les êtres se définissent par leur niveau ; en accédant à un plan, ils revêtent une certaine nature et simultanément s'élèvent à la perception d'un certain degré de l'enseignement. Celui-ci est collectif, étant la somme de perceptions égales. Encore faudrait-il qu'il y eût autant d'enseignements et par conséquent autant de Corps du Buddha qu'il y a de plans d'existence. La conclusion est logique, et ce qui le prouve bien, c'est que certaines écoles mahâyânistes anciennes l'ont tirée (2). Deux raisons nous semblent concurremment expliquer que le nombre des Assemblées et des corps qui y répondent se soit pourtant de préférence fixé à deux. D'abord cette bipartition correspondait à l'état réel de la polémique. Les mahâyânistes avaient à expli-

(1) Cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 237.

(2) Dix Corps de Buddha mis en correspondance avec les dix Terres des bodhisattva (*Prajñāpāramitā*), etc. *Hōbōgirin*, p. 178b sq.

quer l'existence du canon et de la tradition hînayâniste. Sortis en partie d'un bouddhisme ésotérique éclos dans le sein de cette tradition, la voie leur était toute tracée : ils n'avaient qu'à superposer leur révélation à la révélation ancienne. C'est ainsi que la polémique du *Lotus* n'a eu qu'à reprendre les formes extérieures en même temps que la substance doctrinale de l'ésotérisme pāli. Cela fait deux assemblées ; en s'en tenant là, le nouveau dogme est justifié, ce qui était l'objet essentiel de l'apologiste. Mais d'autre part les Mahāsāṃghika avaient abouti par des voies distinctes quoique parallèles à la conception d'une assemblée glorieuse, dominée par le Buddha céleste : Maître et auditoire dont l'assemblée et le Buddha terrestres ne sont que les reflets. Préparés par la double connotation de Brahmā-Prajāpati, Verbe et Roi, conseillés par la rupture que l'on devine entre le Petit Véhicule et le Theravāda ésotérique du dhammakāya, le rapprochement et la confusion des deux Assemblées surnaturelles n'était qu'affaire de temps et d'occasion.

C'est un fait que dans le *Lotus* l'union est accomplie. L'assemblée céleste y démarque à certains égards le cercle restreint d'initiés que nous a fait entrevoir le pāli ; elle repose en tout cas clairement sur une mystique du Verbe cosmique, et dérive par là en droite ligne de la spéculation hînayâniste sur le *dharma* et le *brahman*. Mais en même temps son Buddha reçoit des parures et se compare volontiers lui-même à un Roi régnant dans une ville surnaturelle, où il admet ceux de ses sujets qui ont le mieux mérité de lui. Tout est gloire, splendeur et pompe royale dans la scène céleste de sa révélation, et le monde se transforme alors sous ses pieds en un paradis dont la description a des affinités avec celle de la Ville du Cakravartin. La métaphysique du *brahman* n'en demandait pas tant : c'est au Buddha-roi des Mahāsāṃghika qu'il faut songer.

Disons pour conclure sur ce point que dans la doctrine compréhensive du Mahāyāna le schéma abstrait est une théorie déguisée du *brahman*, esquissée déjà par le hînayânisme le plus avancé, tandis que l'imagerie, la couleur, ont été fournies au contraire par les Mahāsāṃghika, habitués à reporter sur leur conception du Buddha céleste les pompes de la religion du pouvoir.



La complexité qu'on est ainsi amené à attribuer aux origines du Buddha céleste du *Lotus*, et par conséquent au dharmakāya des commentaires nâgârjuniens — nous avons naguère montré que ces deux buddha ne font qu'un — nous rend compte de la diversité des qualifications que nous avons été contraints de leur attribuer. M. de La Vallée Poussin a proposé le premier d'admettre que le dharmakāya de Nāgārjuna correspond au saṃbhogakāya des traditions ultérieures. Cette formule doit être largement interprétée : il y a dans ce dharmakāya un saṃbhogakāya en puissance ; mais il ne s'y réduit pas, non plus que ne s'y réduit le Buddha du *Lotus*. A ce

niveau un même terme réunit le Corps de Loi et le Corps glorieux, que devait distinguer l'analyse d'ASAṄGA et de VASUBANDHU. Nous venons de dire sommairement comment cette notion mélangée a pu se constituer : il s'agit maintenant d'éclaircir un peu ce passage, difficile, mais capital, puisque c'est proprement l'éclosion du Mahāyāna « définitif » qui est en jeu.

Le point extrême de la spéculation hînayâniste a été la conception d'un cercle de Saints ayant part au Corps de la Loi du Buddha, ayant pris conscience de cette participation et rangés autour de lui comme des fils et des héritiers autour du père en qui réside l'être mystique de ses descendants. L'essence secrète en laquelle ils communient tous, c'est la Bodhi. Passons droit à l'autre Véhicule. Son Buddha surnaturel se nomme lui aussi le Corps de la Loi, et il est encore entouré de Saints qui sont faits de sa substance, moins parfaits seulement que lui : il y a entre eux et lui la même différence qu'entre la lune du quatorzième et la lune du quinzième jour — c'est donc qu'ils sont de même nature et d'inégal avancement (1). Ce sont évidemment là les fils et les héritiers du Buddha au dhammakāya pāli, seulement leur nom fait désormais ressortir leur nature : ils sont *bodhisattva*.

« Le Bodhisattva que le *Ta-tche-tou-louen* nomme *dharmakāya bodhisattva* ou *dharmadhātukāya bodhisattva* ou *dharmadhātujakāya bodhisattva*, écrit M. de LA VALLÉE POUSSIN, est certainement le *dharmakāyaprabhāvita bodhisattva* du *Tathāgataguhyasūtra* . . . L'expression *dharmadhātu-bodhisattva* ou *dharmakāyaprabhāvita bodhisattva* est de traduction difficile. On entend bien que le Bodhisattva, par l'intelligence et le mérite, dépasse l'existence ordinaire et existe en fonction du *dharmadhātu*. Il diffère du Buddha : il est *dharmadhātuprabhāvita*, tandis que le Buddha est 'souverain du Dharmakāya' *dharmakāyavaçavartin* comme l'enseigne le Laṅkāvatāra, p. 70. » (2)

Les termes qui paraissent d'interprétation difficile, quand on les aborde en s'en tenant aux opinions habituelles sur l'origine du Mahāyāna, tirent au contraire un sens simple et précis des analyses qui précèdent : c'est à peine autre chose que l'ésotérisme pāli du dhammakāya et des dhammadāyāda, et l'on y retrouve presque exactement les termes qu'employaient nos sutta ; seulement la conception s'est coordonnée et l'emploi du mot *bodhisattva* en affiche au grand jour la signification et les implications véritables.

Le pāli connaît un *dhamma* suprême : placé au-dessus des buddha, il est leur appui, leur maître et par lui ils deviennent buddha. Cet ultime *dhamma* leur fait un corps (*dhammakāya*) et en même temps il est un plan, un niveau ineffable ; dans son sein ils prennent corps, en quelque sorte, en s'identifiant avec lui. Ce *lieu* du dharma, où s'engendre le Corps de Loi du Tathāgata, c'est ce que l'on nommera le dharmadhātu.

(1) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 777.
(2) *Ibid.*, p. 779-780.

« Mot important et qui paraît avoir pris de bonne heure un sens métaphysique », observe M. de La Vallée Poussin dans une note où il a réuni d'utiles renseignements sur le terme (1) ; ce sens, ajoute-t-il, manquerait dans l'*Abhidharmakoça* où *dharmadhātu* ne connoterait que l'ensemble des objets de la connaissance mentale (*manovijñāna*). Dans ce composé, le mot *dhātu*, « élément, condition, ensemble de conditions, sphère, plan du monde » désigne bien, cependant, selon l'*Abhidharmakoça*, la collection ou la sphère des *dharma*, mot qu'on peut prendre ici comme indiquant la loi, la formule, l'intelligibilité ou la « notion » de chaque être, ou des composantes de chaque être — en ne perdant pas de vue que la théorie du *dharma* s'oppose à celle de l'existence du « moi » dans chaque être, et dissocie ce moi selon un système de la circulation des prétendus « êtres » en séries causales, dans le cadre d'une cosmologie, œuvre elle-même du karman. Quoi qu'en pense M. de La Vallée Poussin, la notion de *dharmadhātu* constitue ainsi une métaphysique, dès l'*Abhidharmakoça* ; elle porte en elle, à ce que nous croyons voir, l'idée précise sur laquelle s'appuiera la théorie transcendante de la nature du Buddha. En effet, le haut du *dharmadhātu*, le couronnement du monde y est déjà constitué par trois éléments inconditionnés et « éternels », l'Espace pur, la Suppression des impuretés et des erreurs par la sapience pure, qui est la *Bodhi* (2) et la Suppression totale pure et simple (3). Disons donc que dans ce grand traité hînayâniste, le sommet du *dharmadhātu* s'organise bien déjà en cette « île » (*dhammadīpa*) surnaturelle, en cet appui transcendant, où les buddha prennent corps et où les Saints se réfugient.

« Dans *Dīgha*, II, p. 8, *Majjhima*, I, p. 396, poursuit M. de La Vallée Poussin, Bhagavat répond immédiatement aux questions, explique les anciens Tathāgata, leurs noms, etc., non par le secours des dieux, mais parce qu'il a bien pénétré le *dhammadhātu* — Rhys Davids : 'principle of truth', Stede 'the cosmic law, an ultimate principle of the *dhamma*' : on peut douter de l'exactitude de cette traduction. » — Nous croyons que nos analyses la justifient au contraire en la précisant : c'est au sommet du monde, parcouru de bas en haut par son regard divin, que Bhagavat, après la Bodhi, aperçoit le dharma qui seul réside encore au-dessus de lui. Or la loi cosmique, nous le savons, a bien son siège à la cime du cosmos : le monde naît de sa pointe, lieu de l'ultime vérité, quelle que soit par ailleurs la définition que les différentes religions aient établie de celle-ci.

« Kumārajīva, dit encore M. de La Vallée Poussin, traduit *dharmadhātu* par *fa-sing* 法性... qui signifie 'nature de dharma' [et non par *fa-kiai* 法界

---

(1) *Ibid.*, VII, p. 751 sq.

(2) *Prajñā* pure = *Bodhi*, cf. L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, chap. VI, p. 282, n. 5, 289.

(3) *Ākāça*, *pratisaṃkhyānirodha*, *apratisaṃkhyānirodha*, ibid., chap. I, 48[b], p. 100 et 5[a-c], p. 7-8.

'sphère des (ou du) *dharma*'].» (¹) Cette alternance toute nominale, nous avons appris à reconnaître qu'elle illustre un principe fondamental de la pensée bouddhique : les « natures » sont des « niveaux » ; 性, « nature » équivaut par là directement à 界 « sphère ».

Cette loi s'applique, cosmogoniquement, à toutes les créatures qui « mangent » leur Terre. Elle est encore vérifiée pour les buddha eux-mêmes, qui, en s'élevant jusqu'au lieu du dharma suprême (*dharmadhātu*), s'identifient à ce niveau, lequel devient leur corps (*dharmakāya*, *dharmadhātukāya*). Ils s'identifient à lui pleinement, en prenant possession de lui, en en devenant les « souverains » (*dharmakāyavaçavartin*).

Cela une fois éclairci, la nature des bodhisattva de *dharmadhātu* ne présente plus aucune difficulté d'interprétation. De même que le Buddha mahâyâniste, comme celui du pāli, doit toujours littéralement son Corps de Loi à son identification avec un niveau suprême, de même les bodhisattva qui approchent de ce niveau, prennent-ils toujours un corps de même substance que lui : pareils en cela aux arhat de l'ancienne tradition qui, en se délivrant à la suite du Buddha, participaient à sa nature, définie uniquement par cette délivrance. La délivrance, la Bodhi, le nirvāṇa se sont progressivement matérialisés ou spécifiés en un *dhātu*, planant désormais au-dessus du monde au lieu d'être maintenus magiquement à part du monde. Cette victoire de la pensée discursive sur le composé irrationnel de morale et de magie qu'était le précédent bouddhisme est l'aventure du Mahāyāna. La Bodhi s'est spécifiée en un *dhātu*, en un *dharma* suprême : réalisé à titre de « corps » par le Buddha, les Saints en ont leur part ; faits de cette Bodhi, on les nomme bodhisattva ; faits de ce dhātu, *dharmadhātubodhisattva* ; issus de lui, en tant qu'il constitue le Corps transcendant de leur Maître, *dharmakāyaprabhāvitabodhisattva* ; ces expressions montrent que le Buddha conserve la position symbolique de Père des Saints, qui lui vient du bouddhisme ancien ; il reste le délivré à la suite duquel on se délivre ; mais cette primauté s'exprime désormais par sa royauté sur le domaine ou le Corps de la Loi (*dharmakāyavaçavartin*), tandis que les bodhisattva n'émanent que subsidiairement, en leur corps surnaturel, de ce « lieu » suprême (*dharmadhātujakāyabodhisattva*). Toute la terminologie pāli reparaît d'ailleurs ici : *dhammakāya*, *dhammabhūta*, *dhammaja*, etc. ; mais l'emploi nouveau de deux vocables atteste le progrès des doctrines : on se représente avec plus de précision la délivrance comme un site ou une sohère (*dhātu*), et cette représentation plus concrète permet à son tour une idée plus riche de la nature du Saint, reflet de celle du Buddha : l'Arhat héritier du Corps de la Loi s'est changé en un *dharmadhātukāya*°, en un *dharmakāyaprabhāvitabodhisattva* (²).

(¹) *Siddhi*, VII, p. 752-53.

(²) La comparaison a été esquissée par M. de La Vallée Poussin : « Le saint, dans les

On a souvent dit que le Mahāyāna se différencie du Hīnayāna par son Buddha transcendant, d'une part, et de l'autre par ses bodhisattva. Le fond de notre thèse revient à ne pas séparer les deux points et à définir, selon une règle qui domine toute la pensée bouddhique, les corps, même transcendants, par le niveau correspondant. La bouddhologie nouvelle et la doctrine des bodhisattva dérivent dès lors directement de la spéculation ancienne sur la libération, son lieu et ses accès. Pour comprendre le sens de l'évolution, il suffit d'y reconnaître un aménagement, en partie suggéré par l'exemple brâhmanique, de la cosmologie rétributrice du karman, base de la philosophie bouddhique. L'influence brâhmanique, pour ne pas l'appauvrir, doit seulement être conçue comme celle du milieu indien brâhmanisant, et brâhmanisant avec plus ou moins de rigueur, sur des données plus vieilles que le brâhmanisme. Nous avons parlé d'influences extérieures, mésopotamiennes ou autres, directes ou indirectes, c'est-à-dire transmises au bouddhisme par l'iranisme ou à travers le brâhmanisme. Nous les retrouverons. Mais pour comprendre l'histoire du bouddhisme, c'est sur le sol et dans le paysage mental de l'Inde qu'on doit le saisir. C'est une solution aussi fausse qu'apparemment commode, que d'expliquer le Trikāya par un contact hypothétique avec quelque Triade du proche Orient : cette cause n'a pu être active que par contre coup, accessoirement. Dharmakāya, saṃbhogakāya et nirmāṇakāya sont de substance indigène ; ce sont là des noms mis sur des préoccupations, des idées ou des artifices de polémique attestés avant l'apparition du Grand Véhicule. Pour le Corps de Loi, la preuve, croyons-nous, en est faite. Passons au Corps glorieux.

L'expression *saṃbhogakāya* se réfère étymologiquement, on l'a vu, à une jouissance collective, à une communion. Le Corps de Gloire est un corps communiel. Jouissance nous demandera-t-on, mais de quoi ? Communion, mais en quoi ? BANDHUPRABHA le dit dans son commentaire sur le *Buddhabhūmiçāstra* : c'est le corps « qui fait goûter à soi-même et aux autres toutes les joies de la Loi » ([1]). C'est donc par la jouissance du dharma que le saṃbhogakāya se définit dans le mahâyânisme pleinement développé. L'idée était

---

anciens textes est 'fils du Buddha' parce que 'né de sa bouche', 'né du Dharma' [que le Buddha enseigne]. Le Dharmadhatu d'où procèdent les Bodhisattva et les Buddha du Ta-tche-tou-louen est l'enseignement personnifié » (*ibid.*, p. 753). Ce n'est faire état que de l'expression pāli « né de la bouche » (*mukhato jāta*) en passant sous silence *dhammadāyāda*, *dhammakāya*, orasa, *putta*, qui font un système, lequel, éclairé par les doublets de *dhamma*° en *brahma*° est évidemment celui d'une transmission corporelle, comme nous l'avons expliqué. M. de LA VALLÉE POUSSIN interprétait ainsi la terminologie ancienne du *dhammakāya* selon l'exégèse qui a prévalu dans le Petit Véhicule, par laquelle, pour mieux dire, il est resté ou devenu tel ; c'est de l'interprétation contraire que procède le Grand Véhicule.

([1]) *Hōbōgirin*, p. 183ª.

présente dans la conception que l'ésotérisme theravādin s'était faite du dhammakāya ; elle en constituait même le principal appui. C'est en effet par sa distribution aux arhat, lesquels en héritaient, que le Corps de la Loi avait un sens. La notion du dhammadāyāda donne sa consistance à celle du dhammakāya ; elle la double en quelque sorte, elle en exprime l'efficacité. La théorie de l'héritage, qui soutient ici la spéculation métaphysique, ne repose-t-elle pas elle-même sur l'identité substantielle du père et du fils ? Distribué entre les Saints, le Corps de la Loi reste donc en eux identique à lui-même. Envisagé en son essence, il est unique. Envisagé selon la jouissance qu'ils en ont, il est séparément présent en eux. Les deux forment une idée cohérente, celle d'une essence transcendante du salut, où les disciples rejoignent le Maître : c'est déjà, avant la lettre, le dharmadhātu tel que l'envisagera le Mahāyāna. Aussi est-on en droit de dire que la jouissance qui en est accordée aux arhat et celle qu'en possède éminemment le Buddha sont la définition anticipée du saṃbhogakāya. Parler d'une définition avant la lettre ne serait même pas tout à fait exact. L'*Itivuttaka*, dans son précieux commentaire sur l'héritage de la Loi, nomme déjà la communion dans le Corps de Loi du Buddha un *dhammasaṃbhoga*, par opposition avec la communion matérielle. Ce dhammasaṃbhoga prépare jusqu'au terme même de saṃbhogakāya. Les Saints dès ce moment ont un Corps, qui est la substance du Buddha, à eux transmise, et cette communication se nomme « jouissance collective de la Loi ». La formule de Bandhuprabha n'ajoutera donc ni un mot ni un concept significatifs à cette préfiguration de la doctrine.

Il existe cependant une différence notable entre la position de Nāgārjuna ou du *Lotus* et celle de Vasubandhu et d'Asaṅga : dans le premier état, le Corps de la Loi et la jouissance de ce Corps sont indivis. Il existe une essence ultime de la Loi, et cette essence se fait corps : dans les buddha, éminemment, dans les bodhisattva, subsidiairement. Ces corps sont des corps faits de dharma ; mais cependant en lui-même, le dharma reste insaisissable.

« Depuis longtemps, dit Bhagavat, je suis installé dans le grand Nirvāṇa et je manifeste une grande variété de corps fictifs (*nirmāṇakāya*)... mon corps est le Dharmakāya qui se manifeste en correspondance avec le monde... Le corps du Tathāgata est le Dharmakāya qui n'est pas chair, sang, os... » (1) La Loi est donc un inconnaissable, qui multiplie par le monde ses spécifications, ses « corps » fictifs, à la mesure des créatures. Deux Buddha suffisent à cette bouddhologie : le modèle du premier est le Corps que Çākyamuni prend aux yeux de l'Assemblée terrestre ; le second aura le Corps que lui voient les Saints de l'Assemblée céleste. A ce niveau, c'est-à-dire au-dessus de toutes les souillures et de toutes les particularisations du monde, la Loi de correspondance du Corps et de la Terre fait que le Corps du Buddha

(1) *Siddhi*, VIII [appendice], p. 776.

ne représente plus que le pur *dharmadhātu* : c'est ce qu'on nommera *dharmadhātukāya* ou *dharmakāya*, et les bodhisattva en auront leur part. Somme toute, la Loi se montre dans la participation qu'on en a. Celle-ci, en sa pureté, telle que l'obtiennent les bodhisattva supérieurs, est identique à la Loi elle-même. Les êtres se voient eux-mêmes dans le Buddha : c'est là le principe général. Il en résulte que les auditeurs de l'Assemblée terrestre aperçoivent un corps factice en qui ils projettent leur qualité humaine ; et que ceux de l'autre Assemblée, ayant la Bodhi pour nature, ne voient qu'elle, réfléchie en la personne du Buddha, de leur Buddha.

Cette position dogmatique était assez forte, et présentait l'avantage de reposer presque directement sur des notions communes à toute l'ancienne philosophie bouddhique. Le Mahāyāna cependant ne s'en est pas tenu là : sa doctrine du *Trikāya* va rompre définitivement avec la bouddhologie du Petit Véhicule. Comment est-ce arrivé ?

Le point délicat du système à deux corps était évidemment la relation de la Loi pure et du Corps donnant accès à sa jouissance. En logique abstraite, il était simple et satisfaisant de limiter le progrès indéfini de la réflexion vers l'absolu à l'idée qu'au sommet de l'échelle des êtres, toute particularisation étant tombée, jouissance et essence ne font plus qu'un. Mais était-il permis d'imaginer cet un comme un corps ? Nous avons analysé en détail à propos du *Saddharmapuṇḍarīka* ce conflit insoluble de l'idée et de l'image. Si la piété réclame une image, la réflexion dissout nécessairement celle-ci, pour abstraite qu'on la fasse. Or le dharmakāya visible du *Lotus*, ou de Nāgārjuna, ou plus exactement le dharmadhātukāya du Buddha au sein de l'Assemblée transcendante, était bien loin de se réduire à une formule abstraite. Par opposition au Buddha de la prédication sur terre, il réunissait en lui les deux éléments que nous avons vu concourir à sa formation ; d'un côté, il était une expression nouvelle du Buddha souverain des Mahāsāṃghika : c'est à ce titre qu'il recevait des mains de ses bodhisattva une partie de leurs parures royales ; d'un autre côté, il était le Buddha propre des mahâyânistes, de qui ils pouvaient prétendre tenir leurs sūtra, comme le Petit Véhicule les siens du Corps terrestre. C'est à cette justification de leurs écritures que les novateurs ont fait servir le clivage de la réalité en deux plans ; et c'est sans doute aussi la raison du soin qu'ils ont pris de conserver, dans le culte et le mythe, tout ce qu'il était possible de sauver de Çākyamuni. Il leur fallait un reflet du Buddha historique, pour que leur canon se greffât sur le bouddhisme authentique.

Tout ce contenu conceptuel et religieux chargeait donc de trop de matière le Buddha du *Lotus* pour qu'il pût rester longtemps une expression de la suprême forme du Corps surnaturel. Déjà, derrière ce dharmakāya, comme il faut cependant encore l'appeler, un dharma commence à se détacher qui est le *Lotus* lui-même, en sa transcendance.

Idées et terminologie étaient prêtes : il s'imposait de faire encore un pas, en séparant le Corps par où les buddha et les bodhisattva ont accès au

dharma, et ce dharma en lui-même, devenu un corps plus abstrait, plus insaisissable que le corps de fruition, ou communiel (*saṃbhogakāya*) dont il se détachait, après y avoir été longtemps impliqué. Car la terminologie ne doit pas nous tromper : c'est lui qui se retire du corps communiel ; ce n'est pas ce dernier qui s'ajoute à lui. Dans la première bouddhologie mahâyâniste, nous avons bien nominalement un dharmakāya en opposition avec le nirmāṇakāya, et il est exact que le mot de saṃbhogakāya ne s'introduit que par la suite, avec la doctrine du *Trikāya*. Mais c'est que dans la formule initiale le dharma, restant en soi insaisissable, trouvait son expression unique dans la personne que le Buddha montrait à une Assemblée dont le corps purifié réfléchissait seulement, comme le sien propre, l'état de Bodhi : ces reflets de l'Insaisissable étaient acceptés comme son image ultime. Il ne se laissait concevoir que par et en la communication que le Buddha, et après lui les bodhisattva, en avaient en s'identifiant à lui. Ils étaient donc lui symboliquement. Absolument, et hors de cette prise, il échappait, et tout au plus voit-on que l'on a tenté de le concevoir, au delà de tout corps, comme un Verbe immuable.

Donner un corps à ce Verbe, pour compléter par un troisième terme la série qu'amorçaient le Buddha terrestre et le Buddha glorieux, et pour tenter de se donner une image de l'Absolu, par delà même sa révélation aux bodhisattva, voilà tout l'effort de la théorie du *Trikāya* : on voit qu'elle conserve intégralement la Loi faite Corps au sein de l'Assemblée céleste, c'est-à-dire ce qu'on nommait, auparavant le dharmakāya ; mais qu'elle tire de la notion de *dharmasaṃbhoga* le mot de *saṃbhogakāya* et le lui applique. Son dharmakāya au contraire ne sera plus un corps que de nom : il est, si l'on ose dire, la matérialisation du refus de croire qu'un corps concevable, fût-il aussi parfait et mystérieux que celui que voit l'Assemblée transcendante, puisse être la dernière expression de l'Absolu, même symboliquement.

Chapitre XIII.

Hiuan-tsang et le Trikāya.

Pour mieux nous assurer de ces conclusions un peu abstraites, relisons à leur lumière ce que Hiuan-tsang dit des Corps et de leurs Terres, aux dernières pages de son grand traité.

Il distingue quatre Corps, en divisant en deux le saṃbhogakāya, et il les nomme : *dharmatākāya* ou *svābhāvikakāya*, *svasaṃbhogakāya*, *parasaṃbhogakāya* et *nirmāṇakāya* [1]. Cette théorie très complète et très précise

---

[1] *Siddhi*, VII, p. 704 sq.

ne fait que tirer au grand jour, de façon définitive, tous les éléments que nous avons vu se combiner dans la doctrine du Trikāya.

Le *dharmatākāya* correspond au *dharmakāya* du système ordinaire des trois corps, *dharmatā* étant synonyme de *dharmadhātu*; l'expression *svābhāvikakāya* semblerait au premier abord plus obscure : mot à mot, ce corps serait « spontané, produit par lui-même ». Est-ce dire seulement qu'il naît sans cause, gratuitement, fortuitement ? On se rappelle que le Buddha du *Lotus* a emprunté à Brahmā l'épithète *svayaṃbhū* « né de soi-même », et M. de LA VALLÉE POUSSIN suppose que « l'ineffable *brahman* correspond au *svābhāvikakāya* » (1). C'est une analogie à laquelle il ne faudrait pas s'abandonner sans précaution. Nous avons vu peu à peu la notion du pur *brahman* se fixer dans le bouddhisme et y revêtir un sens précis, en fonction de la doctrine cosmologique : c'est donc surtout et directement à celle-ci qu'il s'impose de demander la clef de l'expression *svābhāvikakāya*. Le *brahman* n'est à prendre que comme une expression figurée du sommet du monde, dans la cosmologie rétributrice qu'organise le karman et dont la Bodhi libère. Dire que le Corps suprême du Buddha naît spontanément ou de soi-même, ce n'est pas tant en faire une exception à la loi constante de la rétribution et de la naissance causale que le poser à la limite de l'efficacité de cette loi. Le corps *svābhāvika* ne naît pas de rien, puisque il naît de lui-même. C'est une tautologie, mais délibérée et qui couronne le système. Tous les corps naissent consubstantiels à leur niveau, ils naissent de ce niveau. Le Buddha au *svābhāvikakāya* n'échappe pas à la règle : seulement le niveau où il naît est pur, absolu, sans différenciations. Il s'y identifiera donc totalement ; non seulement il deviendra de même substance que ce lieu de sa production, comme c'est le cas pour les êtres moins avancés, mais il se transmuera en lui adéquatement. On exprime avec force cette identité radicale en disant que par cette production transcendante le niveau s'engendre lui-même en lui-même, et tel nous paraît être le sens de *svābhāvikakāya*, « corps né de sa nature propre ».

Ce commentaire permet de rapprocher terme à terme les désignations concurrentes de *dharmatā*° et de *svābhāvikakāya*. Au sommet de la série cosmique, c'est dans le site transcendant du *dharma*, autrement dit précisément dans ce qu'on nomme la *dharmatā*, que consiste la nature propre, le *svabhāva* de ce corps ; il y a équivalence entre les deux composés nominaux.

La séparation d'un *svasaṃbhogakāya* « corps de fruition pour soi » et d'un *parasaṃbhogakāya* « corps de fruition pour autrui » marque un autre progrès dans la réflexion sur la nature de l'accès au dharma suprême et de la communion en ce dharma. Le fait de l'être pur dans le dharma a été reporté, nous venons de le voir, au niveau du *svābhāvika dharmakāya*. Par ailleurs, les bodhisattva voient au milieu d'eux un Corps glorieux de Buddha, qui est

(1) *Ibid.*, VIII [appendice], p. 812.

comme le reflet de leur propre nature, autant que celle-ci réfléchit à son tour ce corps : portant en lui la Loi, ce [*dharma*] *saṃbhogakāya* la leur distribue, par identification de personne, selon le formalisme immuable le l'héritage. Il est ainsi l'expression même de la transmission à autrui de la jouissance de la Loi (*parasaṃbhoga*). Il semble donc qu'il reste place, entre lui et le Corps de l'être pur, pour un Corps en lequel le Buddha puisse jouir par lui-même de la pure essence qu'il a acquise : c'est à quoi répond le *svasaṃbhogakāya* de Hiuan-tsang. Pour bien en comprendre la nature, il faut observer que le fait absolu du *dharmatākāya* n'admet en lui que lui-même : les buddha successifs y sont donc indistincts. Il existe cependant entre eux une certaine distinction dans la façon dont ils jouissent de cette identification suprême : c'est en effet successivement et non simultanément qu'ils y ont eu accès. Confondus dans l'être, ils ne le sont pas absolument dans leur fruition première de celui-ci. Nous rejoignons là, dégagée de ses dernières obscurités, la formule d'Asaṅga :

« Dans le plan sans tache, il n'y a ni unité des Buddha ni pluralité, car ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace, et ils ont eu antérieurement un corps. » (1)



Ayant posé en principe que les corps s'expliquent par leur niveau et en tirent toute leur actualité, nous ne serons pas surpris d'avoir à constater que la *Siddhi* nous fournit, dans les paragraphes relatifs aux « terres » des différents Corps du Buddha, la définition détaillée de ceux-ci, esquissée seulement sous leur titre propre. Quant à ce que notre thèse d'une ontologie relative et de position (dans le cadre d'un cosmogramme étagé), suivie pas à pas depuis les origines bouddhiques, pourra trouver d'appui et de confirmation, parvenue à son terme, dans ces exposés, les plus savants dont nous disposions sur le mahâyânisme *définitif*, qu'on en juge.

« Le Svābhāvikakāya ou Dharmatākāya a pour terre la Dharmatā. Pas de différence de nature entre le corps et la terre sur laquelle il s'appuie. Cependant on peut dire que le corps se rapporte au Buddha, que la Dharmatā se rapporte à la terre, vu qu'on peut établir une distinction entre la substance, le *svabhāva*, qui est la Dharmatā, et sa manifestation, le *lakṣaṇa*, qui est le Buddha. Evidemment ni ce corps ni cette terre ne sont *rūpa* (forme). On ne peut donc dire que leurs dimensions sont grandes ou petites. Cependant, à tenir compte des choses et des caractères qu'ils supportent, leurs dimensions sont infinies. Comme l'espace, ils s'étendent partout. » (2)

(1) MSA., IX, 26.
(2) *Siddhi*, VII, p. 711-712.

L'identité du Corps et de la Terre est formellement posée : le pur état suprême de *dharma* est par soi le *dharmatākāya*. En cette unité, ils sont cependant susceptibles de distinction : point obscur, mais que nous semblent éclaircir les analyses qui précèdent. M. de La Vallée Poussin cite en note, à titre de commentaire, ce passage du *Mahāyānaguṇavarṇasūtra* : « Le Svābhāvikakāya est le *lakṣaṇa* [i.e. la désignation, la manifestation de la 'terre' correspondante] parce qu'il est le support des *saṃskṛtaguṇa* [qualités définies], parce qu'il est la masse des *guṇa*, parce qu'il est la nature des deux autres corps. » Que penser de cette explication ? Les « deux autres corps » sont le *saṃbhoga*° et le *nirmāṇakāya*. L'un et l'autre, en bonne orthodoxie, reposent ainsi sur le dharmakāya, qui en est la substance secrète : « Corps Essentiel, Corps Communiel, Corps Métamorphique, dit Asaṅga, voilà le Corps des Buddha ; le premier est le Fond des deux autres » (1). Il est même au fond de toutes choses : et c'est pourquoi on peut le nommer la masse totale des *qualités* (*guṇa*) définies ou composées (*saṃskṛta*), alors qu'il est lui-même par excellence le simple et l'indéfini (*asaṃskṛta*). L'opposition de ce Corps et de sa Terre est donc uniquement dialectique. A leur niveau, ils sont en identité totale. Mais la doctrine veut qu'au-dessous de ce niveau l'essence du dharma se répartisse dans des Corps de Buddha différenciés en *saṃbhoga*°, puis *nirmāṇakāya*. A cet égard (c'est-à-dire en vérité relative) le pur état de dharma a donc ce que nous nommerions un avenir, alors que sur le plan où il se pose, l'être pur, c'est clair, n'a d'autre avenir que lui-même. La *dharmatā* ne peut sortir du cercle de la *dharmatā*. Le fait est cependant qu'on lui prête ce pouvoir. Nous savons pourquoi : progressivement abstraits d'une définition de plus en plus nue de la vérité ultime, la dharmatā et le dharmatākāya ont pour ainsi dire laissé au-dessous d'eux des niveaux et des corps qui ont passagèrement été leur expression. En dehors de toute nécessité purement logique (n'évoquons pas l'opposition des Eléates et d'Héraclite, qui d'ailleurs gagnera peut-être un jour à être plus intimement reliée au contexte magique, comme nous tentons de le faire ici pour la dialectique bouddhique), l'histoire de ces idées imposait à la *dharmatā* de rendre compte des niveaux inférieurs. Telle est, en sa structure historique, la position adoptée par Hiuan-tsang vis-à-vis de la dharmatā : par rapport à elle-même, il lui laisse ce nom ; mais, en identité substantielle avec elle (comme le demandait la loi générale de la compénétration du corps et du plan), il la double formellement d'un *dharmatākāya*, lequel n'est que sa désignation en tant que le *saṃbhoga*° et plus bas le *nirmāṇakāya* trouveront en elle un secret appui.

Cette argumentation subtile, mais qui est bien dans la ligne des conceptions les plus anciennes du bouddhisme, est précisée d'autre part par l'emploi remarquable que fait Hiuan-tsang du vocable même de *dharmakāya*. Nous

---

(1) MSA., IX, 60.

avons vu en effet qu'il ne nomme pas *dharmakāya*, mais *dharmatākāya* ou *svābhāvikakāya*, le corps répondant à la *dharmatā*. Il réserve le mot de *dharmakāya* non pour désigner un corps supplémentaire, mais justement pour l'appliquer à la totalité et à l'unité foncière d'eux tous en leur appui dernier sur le dharma. « Le *dharmakāya* est triple :... *svābhāvikakāya* .. *saṃbhogakāya* ... *nirmāṇakāya*... » Il consiste en effet « en cinq choses : pur *dharmadhātu* et quatre *jñāna* ['Savoirs'] » (1). Le *dharmadhātu* fonde le *svābhāvikakāya* ; le reste, les autres corps.

Ce qu'il faut surtout retenir de cette métaphysique, c'est que le *dharmatākāya* et le *saṃbhogakāya* s'y fondent réciproquement l'un sur l'autre. Le premier est l'essence secrète et la raison du second. Mais en même temps, idée peut-être plus cachée, mais non moins importante, il ne se définit que par lui. Nous entendons bien que les *saṃbhogakāya* ne sauraient en aucune façon définir la *dharmatā* elle-même, qui ne repose que sur soi ; mais c'est pourtant le fait qu'il fondera les *saṃbhogakāya* et c'est ce fait seul qui permet de discriminer formellement un *dharmatākāya* consubstantiel à cette *dharmatā*. Ce dharmatākāya se définit donc bien récurrentiellement par sa production du saṃbhogakāya : leurs deux notions, sur des plans séparés, se recouvrent exactement. La dogmatique la plus hardie porte encore en cela la marque du dédoublement que nous avons vu s'instituer entre « l'être » et « la jouissance » primitivement réunis dans le concept de *dhammasaṃbhoga*, lequel faisait partie du vocabulaire hînayâniste. Il n'y a qu'un bouddhisme.

Hiuan-tsang poursuit : « Le *svasaṃbhogakāya* revient s'appuyer sur sa terre [c'est-à-dire, glose judicieusement M. de La Vallée Poussin : le corps et la terre où le corps réside se confondent ; il n'y a pas de terre en dehors ou à part du corps (2)] ... telles les dimensions de la terre, telles les dimensions du corps. Le *svasaṃbhogakāya* a pour support le *dharmatākāya* qui s'étend partout ; donc lui aussi s'étend partout » (3). Ce que nous venons de dire du *dharmatākāya* et de son interrelation avec le *svasaṃbhogakāya* commente suffisamment ce passage.

L'infinité du svasaṃbhogakāya pose cependant un sérieux problème, celui de la juxtaposition des buddha. Si chacun est partout, comment s'arrangent-ils entre eux ? Mais nous avons par avance en mains les éléments de la solution.

---

(1) *Siddhi*, VII, p. 704-705.

(2) Cette interprétation idéaliste est évidemment exacte en l'espèce ; mais ce que cache, historiquement, cette formule, n'est pas réductible à la simple idée que rien n'existe comme matière en dehors des Corps spirituels du Buddha : il y a tout le schématisme cosmologique du bouddhisme derrière l'idéalisme du *vijñaptimātra* et c'est ce qui explique que le départ soit si difficile, dans les formes savantes de la philosophie bouddhique, entre un réalisme total et l'absolu idéalisme — ils reviennent conjointement à un même monisme.

(3) *Siddhi*, VII, p. 711.

« Le *svābhāvikakāya* et sa terre, dit Hiuan-tsang, sont 'réalisés' d'une manière identique par tous les Tathāgata. Aucune distinction n'est possible entre le *svābhāvikakāya* d'un Buddha et celui des autres Buddha.

« Un *svasaṃbhogakāya* avec sa terre appartient en propre à chaque Buddha : chacun pour soi obtient la qualité de Buddha, développe un corps et une terre de *saṃbhoga* personnels. Tous ces corps et terres sont infinis, mais ils ne se font pas obstacle. » (1)

La distinction qui s'introduit de la sorte entre les saṃbhogakāya contredit-elle une thèse que nous avons exposée plus haut à propos des inscriptions de Bodh-gayā et du *Lotus de la Bonne Loi*, à savoir que la révélation du saṃbhogakāya engage tous les buddha et, en un sens, leur est commune à tous ? On notera encore que selon le *Suvarṇaprabhāsa* le corps de saṃbhoga serait par essence unité, en opposition avec le Corps fictif, qui évidemment est pluralité et avec le Corps de la Loi, placé au delà de l'unité et de la pluralité (2) : Hiuan-tsang, Vasubandhu et Asaṅga sont-ils d'un avis différent ? Nullement, et eux-mêmes en avertissent. Mais il faut saisir la portée de l'avertissement.

Ces corps sont fondés sur le dharmakāya, c'est-à-dire sur l'indifférenciation ; en lui ils sont un et ne se distinguent pas. A cet égard, chacun des buddha pourrait légitimement se croire placé au centre de tout, et prétendre que tous les autres ne sont que ses reflets. C'est ce qu'entend Hiuan-tsang lorsqu'il nous dit que chaque saṃbhogakāya est infini au même titre que le dharmakāya, parce qu'il le « double » dans toute son extension. Cette doctrine éclaire un passage du *Guhyasamāja* qu'on serait peut-être porté à considérer, à première vue, comme une bizarrerie du tântrisme, mais qui en réalité reste la fidèle image d'une représentation philosophique ancienne, laquelle ne nous semble pas sans profondeur. Les premières lignes du texte décrivent le grand déploiement (*vyūha*) des Tathāgata dans l'infini de l'espace. Soudain « le Grand Vairocana, le Bienheureux, le Tathāgata, étant entré dans le samādhi nommé Diamant de la Grande Passion de tous les Tathāgata (*sarvatathāgatamahārāgavajrasamādhi*), ce déploiement de tous les Tathāgata, il le fit entrer

---

(1) *Ibid.*, p. 713-714.

(2) *Hōbōgirin*, p. 180b. Dans son article, *The triple body of Buddha*, M. Chizen Akanuma traduit ainsi la définition qu'Asaṅga donne du saṃbhogakāya dans le *Mahāyānasaṃparigrahaçāstra* : « By the body of Enjoyment is meant the assemblage of all the Buddhas in the Land of Purity which is manifested through the virtue of the Dharmakāya » (*Eastern Buddhist*, II, p. 23). Le texte est : 受用身者．謂依法身．種衆會所顯清淨佛土. La traduction de M. Chizen Akanuma appuierait l'idée d'une communauté du saṃbhogakāya ; cependant, et bien qu'il soit déjà intéressant que cette conception ait pu venir à un esprit aussi averti, nous ne sommes pas tout à fait sûrs qu'on ne puisse comprendre « ... le corps... qui se montre devant la multitude des Assemblées (會 *pariṣad*) dans les terres pures de Buddha » ; ce corps serait donc dans ce cas multiplié, ce qui serait proprement la thèse du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* : « le saṃbhogakāya varie dans tous les Plans avec les Assemblées de multitudes, etc. » (IX, 61).

en sa personne mystique (litt. dans les diamants de son corps, de sa voix et de sa pensée). » [1] Après quoi, tous ces buddha ressortent de son Corps sous la forme de diverses Tārā (parèdres mystiques) : ne sommes-nous pas, à cette adaptation tântrique près, tout proches encore de la donnée du *Saddharmapuṇḍarīka*, où le Buddha créait de son Corps et rassemblait autour de lui le grand déploiement des Tathāgata, cependant ses égaux ? C'est qu'à charge de revanche chacun peut, en s'identifiant avec le dharmakāya, devenir la raison et la substance de tous les autres. Ces grands ensembles, dont chacun équivaut au total des buddha, ne diffèrent ainsi que par leur centre idéal. Ils se pénètrent, ils se recouvrent « sans se faire obstacle » les uns aux autres, selon le mot de HIUAN-TSANG. Voilà pourquoi la révélation du saṃbhogakāya d'un Buddha implique, dogmatiquement aussi bien qu'iconographiquement, celle de tous les autres. Le fond solide de ces abstractions, c'est qu'elles ne s'écartent toujours pas de la notion ancienne du *dharmasaṃbhoga*. Le saṃbhogakāya d'un Buddha matérialise sa jouissance du dharma, c'est-à-dire du dharmakāya, et de toute l'extension de celui-ci, que figure justement le déploiement (*vyūha*) des autres buddha, partout supportés par l'essence secrète du Corps de la Loi.

Il y a là un de ces jeux croisés dont la métaphysique du bouddhisme est friande et qui paraîtraient singulièrement oiseux si on ne les replaçait à leur rang dans l'histoire des idées : de même que tout à l'heure le dharmakāya, pure unité inséparable de la dharmatā, restait tel dans son plan, et ne se définissait à part d'elle que par son pouvoir éventuel de se spécifier en saṃbhogakāya et nirmāṇakāya, mais *en changeant de plan*, de même maintenant, par un effet contraire, les saṃbhogakāya, qui à leur propre niveau sont diversifiés, prennent la qualification de l'unité lorsqu'on change de plan, pour envisager leur identification éventuelle avec le dharmakāya. Ils trouvent leur unité sur le plan supérieur, comme le dharmakāya avait trouvé sa diversité sur un plan inférieur. Dans les deux cas, il y a projection de la définition d'un niveau à l'autre et ces deux projections sont l'inverse l'une de l'autre.

Le passage de plan est le secret de ces spéculations décevantes. Elles permettent cependant une observation de grande importance. Comparons-les avec la logique de l'Être de PARMÉNIDE. Chez celui-ci, l'Être est infini parce que sa limite, si elle était, serait de l'être, donc lui-même, et ainsi de suite ; il est un, car si deux étaient, ils seraient ensemble, donc un en cet être, etc. C'est en somme se mouvoir dans un plan imaginaire, un par définition, et où toute figure rentre dans l'unité de définition. Pour le bouddhisme au contraire il y a homothétie des plans, mais superposition, donc distinction de ceux-ci. Le saṃbhogakāya, qui est et qui reste multiple, est un par

(1) *Taṃ sarvatathāgatavyūhaṃ svakāyavākcittavajreṣu praveçayām āsa* (*Guhyasamāja*, p. 2).

projection dans le dharmakāya, c'est-à-dire sur un autre plan, et réciproquement. La logique bouddhique est discontinue.

Tout n'est pas factice dans ces constructions ontologiques, si faible qu'on puisse en estimer la valeur absolue ; elles reposent en effet sur des conceptions magiques attestées dès l'origine du bouddhisme. La séparation des plans de réalité et la définition des êtres par projection de l'un à l'autre plan, puis l'action sur ces êtres par l'intermédiaire de leurs traces sur le plan où ils ne sont pas, c'est tout le programme du magicien. Les coutumes et les modes de pensée ainsi rendus familiers à l'Asie ont seuls permis aux bouddhistes anciens de se faire avec ce que nos critiques ont pris pour le néant, une religion vivante et d'avenir, entretenue par le culte des reliques et l'interdiction, encore trop tôt éludée, de se perdre en discussions sur la survie du Maître.

D'autre part, l'emploi spontané et incessant d'un schème cosmologique étagé, même dans les finesses de la controverse ontologique, témoigne de l'emprise profonde que ce système « pyramidal » du monde n'a cessé d'exercer. S'il est vrai qu'il soit en grande partie d'origine occidentale, comme nous l'a suggéré l'archéologie, il faudra admettre qu'il a su s'introduire jusqu'au fond des civilisations qui l'ont adopté : tout au moins en ce qui touche au bouddhisme ancien, nous tenterons, dans la suite de ce travail, d'expliquer l'intimité de cet accord.



Sur l'omniprésence et la simultanéité des saṃbhogakāya, le *Mahāyanasūtrālaṃkāra* d'Asaṅga contient déjà l'essentiel des vues développées par Hiuan-tsang. Nous avons cité la comparaison des saṃbhogakāya avec les rayons innombrables confondus dans le disque du soleil. Nous serons maintenant en mesure d'en serrer d'un peu plus près l'interprétation.

« Qu'un seul rayon se dégage du soleil, dit Asaṅga, et tous les rayons s'en dégagent ; ainsi se fait [litt. doit être conçu] dans le cas des Buddha le dégagement de leurs Connaissances. » (1)

---

(1) MSA., IX, 31 ; éd., p. 39.
yathaikaraçminiḥsarāt sarvaraçmiviniḥsṛtiḥ
bhānos tathaiva buddhānāṃ jñeyā jñānaviniḥsṛtiḥ
M. Sylvain Lévi a traduit : « ... ainsi se fait dans le cas des Buddha le dégagement de *leur connaissance* » ; il ne nous semble pas que ce singulier s'impose ; au contraire, tout le sens de la formule nous paraît être que les buddha se diversifient en ce qu'au-dessous de l'unité du pur dharmadhātu ils émettent en de multiples terres de Buddha les « connaissances » (*jñāna*), relativement particulières, qui constituent ces terres (cf. *Siddhi*, VII, p. 704 sq.). D'ailleurs quelques lignes plus bas, dans un autre passage, la traduction de M. Sylvain Lévi admet le pluriel « le connaissable tout entier est éclairé en une fois par les connaissances (*jñānaiḥ*) des Buddha » (v. 33).

Divers en tant qu'ils rayonnent du dharmakāya, les saṃbhogakāya sont donc un en lui, comme les rayons s'unissent dans le soleil, et chacun, par cette identification, peut-être pris comme la cause du rayonnement total, comme son centre, et comme s'étendant partout avec lui : aussi la Terre pure d'un saṃbhogakāya est-elle partout [1]. Cependant il existe des Terres pures apparemment indépendantes les unes des autres, qui ont des noms et des buddha distincts. ASAÑGA le dit et HIUAN-TSANG l'admet. Comment concilie-t-il l'existence de ces terres et celle de la terre totale ? Une fois de plus en recourant à la définition du plan par le corps et du corps par le plan.

« Le Parasaṃbhogakāya aussi s'appuie sur sa terre. Par la force des grandes bienveillance-pitié, en vertu de la maturité des pures causes qui produisent une pure terre de Buddha, causes que le Bodhisattva a cultivées jadis en vue du bien d'autrui, en faveur et conformément aux besoins des Bodhisattva des dix Bhūmi, le Samatājñāna [connaissance de l'Egalité, qui répond au plan de l'indifférencié] se transforme en terre pure, petite, grande, médiocre, éminente, sujette à modifications. C'est sur cette terre que s'appuie le Parasaṃbhogakāya. » Les dimensions de ce Corps varient avec celles de la Terre [2].

C'est à ce niveau qu'apparait pour la première fois la différenciation réelle, qui est limitation. Elle s'établit, selon une loi que nous avons étudiée en détail dans le *Lotus de la Bonne Loi*, « en faveur et conformément aux besoins » des Etres, qui, à ce niveau éminent, sont les bodhisattva. Elle produira par exemple le Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste, décrit dans le *Lotus*, et il n'est pas sans intérêt de noter au passage cette confirmation de notre hypothèse, qu'il n'était pas la dernière révélation, mais un « moyen » *(upāya)* adapté aux besoins des auditeurs qui l'entourent.

Si l'on reprend la succession des entités savantes intervenant dans la synthèse élaborée par HIUAN-TSANG, depuis la dharmatā, à savoir : dharmatā, dharmatākāya, svasaṃbhogakāya et parasaṃbhogakāya, il est clair que les trois premiers termes ne contiennent aucune diversité réelle, réelle de ce degré de réalité qu'a la diversité des créatures en ce bas-monde (réalité relative, mais relative à ce monde, c'est-à-dire fondée et valable à son niveau). Ce sont des intermédiaires purement logiques entre l'unité qui descend vers la pluralité, et la pluralité qui monte vers l'unité, partant d'ici-bas (où les créatures sont en droit de se croire séparées), pour se répéter, mais déjà moins chargée de matière, sur le plan des bodhisattva. Le dharmatākāya n'avait, à son niveau, aucune possibilité de se distinguer de la dharmatā. Il n'était fondé en raison que par référence au plan inférieur, sur lequel il était susceptible de projeter un svasaṃbhogakāya, distinct d'un buddha à

---

(1) Cf. *Siddhi*, VII, p. 696, etc.
(2) *Ibid.*, p. 713.

l'autre. Mais cette distinction, à ce niveau, n'avait encore aucune réalité : tous les svasaṃbhogakāya s'interpénètrent et se recouvrent sans se faire obstacle. Pour les concevoir vraiment distincts, il faut descendre un degré de plus : c'est parce qu'ils sont susceptibles de se spécifier au-dessous d'eux-mêmes en parasaṃbhogakāya, que les svasaṃbhogakāya ont entre eux, en quelque sorte par projection, une ombre de distinction sur leur propre plan.

En tant qu'il contient en lui tous les Tathāgata des points cardinaux, le Buddha du *Lotus* répond au svasaṃbhogakāya de Hiuan-tsang : il est en même temps comme le décalque du pur et universel dharmakāya ; en tant qu'il est au contraire installé dans une Terre particulière, au milieu de l'Assemblée des bodhisattva, il est limité, il a, dans l'infini des temps, un commencement et une fin : c'est le parasaṃbhogakāya. Enfin, par une dernière dégradation de la vérité suprême, l'essence secrète de celle-ci, saisie et alourdie par la nature des créatures terrestres, se façonne en buddha factices (*nirmāṇakāya*), exprimant à la fois l'être de ces créatures et la Bodhi, mais celle-ci seulement sous sa forme la plus enveloppée, la seule qui lui permette d'atteindre les étages les plus bas du système, où elle commence à orienter vers sa nature supérieure les êtres les plus coupables et les plus déshérités. Tous l'obtiendront, tous même la possèdent, mais ils l'ignorent.

Des nirmāṇakāya, lieu de la dispersion, au dharma, sein suprême de l'unité exprimée par le dharmakāya, cet énorme édifice religieux et métaphysique est l'œuvre des siècles. C'est pourquoi il importe de n'en pas tronquer l'histoire, et de ne pas prétendre en faire la brusque invention des docteurs mahâyânistes. Un puissant mouvement de la pensée conduisait dans son sens, dès un état des doctrines qui se distingue clairement dans le canon pāli ; l'apport mahāsāṃghika n'a eu qu'à répandre ses vives images dans ces cadres encore abstraits, et par réaction un bouddhisme plus sévère n'a eu qu'à renier et à rejeter vers les Mahāsāṃghika ses théoriciens les plus aventureux, en passe de tirer du Corps de la Loi et de l'héritage du Corps de la Loi la conception généralisée du bodhisattva, pour que le Grand Véhicule fût, avec tout son bagage doctrinal. Les Asaṅga et les Vasubandhu n'avaient plus qu'à mettre en forme scolastique cette matière abondante.

Chapitre XIV.

La structure de l'espace et la multiplication des Corps du Buddha.

S'il fallait résumer en quelques mots l'évolution des idées relatives au Corps du Buddha, nous dirions qu'il n'a cessé de s'élever dans le schème cosmique, en se dédoublant d'abord et ensuite en se multipliant autour et au-dessous de lui-même.

Ces formules soulignent une analogie que l'on n'a pas été sans discerner dans le cours des précédents chapitres, et qu'il convient maintenant d'aborder

de front : l'histoire du Corps du Buddha démarque celle même de l'espace, tel que l'ont conçu les plus anciennes philosophies asiatiques dont nous gardions des traces textuelles ou monumentales. L'espace est engendré par l'intervention d'une profondeur au-dessous du point magique que nous avons nommé l'Orient céleste, puis par la projection rayonnante de cette profondeur aux quatre orients horizontaux. Les cinq directions sont dès lors identiques entre elles de nature et un même symbole, par exemple un axe à rosace, comme à Sārnāth, leur est affecté. Seulement la cinquième, qui cosmogoniquement est la première et d'où les autres sortent, contient celles-ci en puissance : elles en émanent comme autant de branches issues d'un tronc.

L'espace est ainsi par essence un espace intermédiaire (*Zwischenraum*), placé au centre de toutes choses et qui en détermine l'existence. Il restera le pur substrat de cette existence. D'abord absorbé en lui-même, avant tout et au delà de tout, il s'amplifie graduellement jusqu'à donner place à l'extension totale du monde que nous avons sous les yeux. Inversement, à la fin d'une période cyclique, il se rétracte, les choses se résorbent à mesure et finalement aboutissent avec lui à un point évanescent où tout semble s'anéantir.

Ce lieu initial et final de la création, d'où elle sort et où elle rentre, est celui que la poésie religieuse des temps modernes définira encore :

The womb of great Nature and perhaps her grave.

Dans l'Asie antérieure ancienne, c'est le sein ou la matrice de la Déesse-Mère et quand on installe celle-ci au sommet du cosmos, comme régente du Point d'en-haut — ce qu'Aditi restera pour l'Inde [1] — on symbolise la théorie génétique de l'espace que nous venons de rappeler : nous renverrons, pour plus de détail, aux chapitres de notre troisième partie consacrés à la question [2].



Le bouddhisme est familier avec ces conceptions cycliques dont il a fait le fondement de sa Loi du Monde. Il constitue cependant une innovation radicale en ce qu'il ne s'en satisfait pas : pour lui, le salut consiste à rompre avec ce système, en réalisant le nirvāṇa. Il faut reconnaître toutefois qu'avant lui les cosmologies religieuses fermées se proposaient elles aussi une issue, et que par leur Porte du Dieu on échappait à ce monde : dans la conception mésopotamienne, dont héritent le mithriacisme et la doctrine des mystères, les astres sont des issues ouvertes dans la paroi des sphères qui emprisonnent les créatures ; les ayant toutes franchies, on se réunit à l'ineffable ; de même dans l'Inde pré-bouddhique, par les portes de la lune et du soleil allait-on rejoindre l'insondable Prajāpati : c'était déjà un nirvāṇa.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 436.
(2) *Ibid.*, p. 406-439.

Mais la différence est que le nirvāṇa bouddhique ne conduit pas à une Divinité. Si loin que l'on reporte celle-ci, pour le bouddhiste, elle ne sera pas l'Absolu, elle ne sera pas l'Eternel. La seule éternité, dans l'orthodoxie ancienne, c'est la Loi selon laquelle le monde se reproduit indéfiniment suivant un schème cosmique immuable, tout commençant et tout finissant, même les plus hauts des dieux, par la force omnipotente des actes passés. Se refugier dans une divinité réputée suprême n'est donc toujours pas sortir du cycle fatal.

Ce bouddhisme a conçu avec profondeur l'impossibilité d'un rapport d'existence entre l'infini et le fini, l'éternel et le transitoire. Si haut qu'il s'élève en lui-même à la poursuite de sa limite, le limité n'atteint jamais l'illimité : il pousse sa servitude devant lui, il ne la franchit pas. Ce n'est pas que la pensée bouddhique ait témoigné d'une soudaine supériorité dans le domaine de la pure philosophie, telle que nous l'entendons : à ce niveau (et combien encore chez un PLATON) la réflexion ne se sépare point de l'imagerie cosmologique, œuvre séculaire des religions. Or il est manifeste qu'en tous domaines l'histoire de la mystique cosmique a été celle d'une vaine et incessante poursuite du ciel suprême. Il était présent au-dessus de la terre dans le mythe dualiste ; un rôle plus grand concédé aux espaces atmosphériques l'a élevé au rang de troisième monde, où il n'est pas resté ; il s'est divisé en se dédoublant et comme en se fuyant : il est devenu avec le temps un septième, un neuvième ciel ; les mystiques en ont eu onze, treize ou davantage. BERGAIGNE, encore qu'un peu abstraitement systématique dans son explication, a bien fait ressortir ce processus dans l'Inde védique, et l'on trouvera à cet égard toute l'information utile dans la *Kosmographie* de M. KIRFEL. Parallèlement, les ziqqurrat et les « tours » indiennes ou chinoises, à des dates diverses, multiplient leurs étages, de quatre à cinq, à sept (c'est resté le nombre par excellence des édifices mésopotamiens), à neuf (Ceylan, Chine, Barabuḍur), etc. L'Issue cosmique est évidemment au sommet de l'univers : et les bouddhistes l'admettent encore ; mais en en faisant l'accès d'un *summum bonum* réel, si peu matériel soit-il, on se lance dans une poursuite décevante. On finira toujours par chercher réellement l'inconnaissable au delà de cette première matérialisation : le danger et le caractère contradictoire de telles réflexions sont assez apparents.

L'originalité du bouddhisme ancien a été de s'interdire cette mise en série de l'au-delà et du monde : au delà du point d'évanescence, on ne concevra rien, on ne dira même pas s'il est un au-delà. Pour couper court aux sophismes, on avait tout simplement recouru à la notion magique de la rupture de plan et on l'avait érigée en un système du nirvāṇa, interprété bien à tort comme un agnosticisme. Cette idée magique familière à l'Inde (et dont l'étrangeté pour nous fait toute la difficulté du bouddhisme) prêtait peu, nous l'avons dit, à la philosophie : elle la rejetait plutôt de par son principe même ; elle était par contre hautement favorable à l'exercice d'un culte symbolique comme celui des reliques.

Donc, défense d'amener le Buddha sur le plan de notre connaissance, et c'est ce qu'exprime l'enchaînement de négations qui nous a longtemps dérouté : ni existence, ni néant, ni l'un et l'autre, ni l'absence des deux. En même temps, un culte aussi vivace et riche en satisfactions religieuses que celui que l'on observe de toutes parts dans les divers domaines du Petit véhicule et auquel l'analyse dogmatique a prêté trop peu d'attention, garantit que l'on entendait bien garder un contact avec le Maître. La formule « et il n'est pas non plus non-existence », n'était pas hypocritement dilatoire. Le culte hînayâniste, aussi fervent, aussi assuré de lui-même qu'aucun autre, n'est pas dû au machiavélisme des moines : ils y participent d'aussi plein cœur que les ignorants et comme eux ne s'interdisent de « penser » le Buddha que pour mieux l'atteindre.



Par deux fois cependant nous avons été dans l'obligation de constater que la position n'a pas été intégralement conservée : l'évolution du bouddhisme est l'histoire de ces dérogations. A propos de la théorie de la pointe du monde, nous avons d'abord reconnu que la notion d'une existence se terminant à elle-même et non à une autre existence, concept justifiable cependant en fonction d'une théorie cyclique de l'espace et du temps, n'a pas tardé à céder du terrain, laissant ce sommet de toutes choses confiner à une transcendance bientôt organisée en un cercle de paradis mythiques. Plus récemment, nous avons saisi les origines de la spéculation mahâyâniste dans une matérialisation du nirvāṇa, qui substitue à la définition projective, fondée sur la rupture totale, une définition progressive le plaçant au terme idéal du procès cosmique et, par voie de conséquence, au cœur de chaque créature.

Dans les deux cas le nirvāṇa s'est installé au-dessus de l'espace et il en a emprunté les caractères : comme lui illimité et sans différenciation, comme lui antérieur à toute réalisation. Le pur espace identifié au Sein universel des choses était la condition secrète de toutes les cosmogonies pré-bouddhiques : il suffira de rappeler la définition de Prajāpati par le schème spatio-temporel, où l'Année n'est que la mise en forme des Orients. La résorption de la création en Brahmā-Prajāpati s'effectuait donc au point zéro de l'espace et du temps, qui s'égalait à la nature dernière du Dieu. Pour le bouddhisme, la réunion à cette nature ne délivre plus de la chaîne des choses. Mais lui-même dès qu'il n'a plus mis son propre salut radicalement à part, en cédant à la tentation de le reporter au-dessus de l'espace, il n'a rien pu faire de mieux que d'y voir un autre espace, plus pur, plus insaisissable, où se réalisait vraiment la libération que les brâhmanes avaient cru obtenir dans le sein de Brahmā-Prajāpati.

Cette quintessence d'espace n'est pas étendue, mais c'est en elle que se développe l'étendue, au-dessous de son concept, comme, au-dessous du concept d'étendue, la création se répand dans l'étendue : et c'est ainsi que le

nirvāṇa peut être nommé un lieu (*sthāna, ṭhāna*) indestructible, suprême et immortel (*accuta ṭhāna, para, amata pada*, etc.). Ce sont autant de qualifications du *brahman*, mais qu'on lui a ôtées pour les reporter plus haut, en les attribuant à un dédoublement transcendant de lui-même (le dharma, le nirvāṇa). Dédoublement, quoique le bouddhisme ne puisse en convenir, car c'est bien à l'imitation de la transcendance brâhmanique, réductible au pur schème spatio-temporel, qu'il a conçu son lieu de l'immortalité, dès qu'il a eu le tort d'admettre qu'on le pût concevoir, de si loin que ce fût.

La dogmatique en témoigne, et dans toutes les écoles : nous savons en effet que le Petit Véhicule lui-même n'a pu résister au besoin de philosopher aux dépens du parti initial, si profond et si difficile, parti que l'on pourrait nommer l'*agnosticisme piétiste* et qui est l'issue naturelle de la théorie projective, pourvu que l'on n'oublie pas l'essence magique de cette piété agnostique.



Et c'est pourquoi la philosophie hînayâniste rangera en fin de compte le nirvāṇa et l'espace dans une même catégorie, celle des indéterminés, ou des non-composés (*asaṃsktṛa*). «Quels sont les trois inconditionnés ?», demande le premier chapitre de l'*Abhidharmakoça*; et le sarvāstivādin lui-même répond: « l'espace (*ākāça*) et les deux suppressions (*nirodha*)... L'espace est 'ce qui n'empêche pas'. L'espace a pour nature de ne pas empêcher la matière qui en effet prend place librement dans l'espace. » Quant aux deux « suppressions », elles ont pour terme le nirvāṇa, qui se définit par elles : « la disjonction d'avec les dharma impurs c'est le pratisaṃkhyānirodha ou nirvāṇa » (1). L'espace est libéré de la matière, le nirvāṇa de tous les dharma impurs : il est une libération d'un degré supérieur, mais qui prolonge visiblement la première.

L'analogie reste timide, dans le dogme du Petit Véhicule, où c'est surtout par des caractères négatifs que le nirvāṇa est sinon toujours conçu, du moins régulièrement décrit : à ce niveau de la pensée, ce qu'il a de positif reste en effet ineffable. Mais si nous passons au Grand Véhicule, avec son Buddha multiplié en Corps glorieux et le cercle de ses Paradis, en lesquels se trouvent organisées les approches du nirvāṇa suprême, ce sont les textes eux-mêmes qui prennent soin de nous dire que la multiplication des buddha et des Terres pures suit la structure classique de l'espace.

Dans le chapitre du *Trikāya*, qui est une addition au *Suvarṇaprabhāsa sūtra*, « on compare le Dharmakāya à l'Espace qui n'a pas de caractères, la force du vœu aux rayons de lumière et les deux corps inférieurs au miroir de

(1) L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, I. p. 8-9.

l'eau qui réflète les rayons. Le Nirvāṇa sans reste correspond au Dharmakāya, le Nirvāṇa avec reste correspond aux deux autres. » [1]

La théorie constante qui place le nirvāṇa au-dessus de l'espace nous expliquera ces images, si l'on veut bien tenir compte d'autre part de ce que nous avons dit à propos du symbolisme du plan d'eau. Le nivellement magique signifie la résorption de toute la diversité matérielle contenue dans l'étendue d'un monde. Tout ce qui est noyé sous lui sera comme anéanti, et il ne restera plus qu'un plan tout idéal, où pourront se jouer des images, mais qui n'enfermera plus rien de réel. Autrement dit, tous les objets se seront réduits au pur espace, et celui-ci, de ce fait, sera lui-même ramené à un plan abstrait, évanescent. C'est là ce qu'Asaṅga nomme la révolution du Fond (*āçrayaparāvṛtti*) [2]. Or la révolution du Fond, dans le système, est expressément identifiée au Corps suprême (*āçrayaparāvṛtti = dharmakāya*) [3]. L'*āçrayaparāvṛtti* qui mène au dharmakāya, comparé à l'espace, y mène donc effectivement à travers l'espace : nous avons vu plus haut comment ce Corps ultime prend appui sur le plan qui est au-dessous de lui, sans être contaminé par lui. La progression reste bien celle de l'*Abhidharmakoça*, où l'espace est au-dessous du nirvāṇa (nirvāṇa sans reste = dharmakāya, *Suvarṇaprabhāsa*).

Le dharmakāya du Mahāyāna a donc de profondes affinités avec la conception de l'espace. Asaṅga le déclare d'ailleurs en propres termes, en analysant la Révolution (*parāvṛtti*) des Tathāgata, qui est leur Corps de dharma : « Comme l'espace est toujours universel, ainsi elle est toujours universelle ; comme l'espace est universel dans les multitudes des Formes, ainsi elle est universelle dans les multitudes des êtres » [4]. L'espace pur a pour propriété fondamentale de ne pouvoir être divisé et de rester partout pareil à son total ; c'est bien sur ce modèle qu'est défini le Corps unique des buddha : « Dans le Plan sans-écoulement il n'y a ni unité des Buddha ni pluralité car ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace, et ils ont eu antérieurement un corps » [5].

Ce passage que nous avons élucidé plus haut, nous amène au cœur de la question. Nous y retrouvons la structure secrète de l'étendue, que la discussion archéologique nous a fait naguère comprendre : c'est le temps qui en organise la différenciation. Il n'y a qu'un espace, et il est partout semblable à lui-même ; mais il se spécifie dans le temps : représentons-nous bien le pilier de Sārnāth, et son faisceau de « branches » horizontales, ou les temples qui s'entourent de leur propre réduction ; partout le monde et l'étendue où il prend place circulent dans le cycle des Orients, lesquels sont datés. De même les buddha

(1) *Hōbōgirin*, p. 180^b.
(2) MSA., IX, 12-17.
(3) S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 121 (= Trimçika, vers 30) ; cf. le commentaire, *ibid.*, p. 130.
(4) MSA., IX, 15 ; trad., p. 73.
(5) *Ibid.*, IX, 26, p. 76.

cycliques, répliques et monnaie du Buddha total. N'ayant à eux tous qu'un corps dans l'espace absolu, les Tathāgata en ont chacun un si l'on considère les temps. Ce sont donc ceux-ci qui différencient l'étendue, sur le plan d'une réalité diverse incluse synthétiquement en leur unité radicale. Nous avons poursuivi sous ses multiples spécifications cette doctrine essentiellement cosmologique : elle répartit en catégories symétriques les espaces, les temps, les couleurs, etc. Or ASAṄGA lui-même ne s'en rapproche-t-il pas singulièrement, lorsqu'il dit : « On parle de la profondeur des Buddha, dans le Plan Immaculé, [en la différenciant] en fait d'Indice [lakṣaṇa : particularité individuelle] (1), de place, d'acte, comme on parle de peindre l'espace avec des couleurs » (2), ce qui est commenté en ces termes : « Cette prédication des divisions de la profondeur dans le Plan sans-écoulement est comme un tableau dans l'espace avec des couleurs, l'espace — comme le Plan sans-écoulement — n'étant pas susceptible de multiplication ». La division du Plan sans-écoulement, c'est celle du dharmakāya en buddha distincts. ASAṄGA l'a justifiée tout à l'heure par des considérations de date ; il se réfère maintenant aux couleurs ; c'est suivre pas à pas le système où l'espace unique et indivisible se répartit cycliquement (par une procession qui se résorbera finalement en lui-même) selon les orients, selon les dates qui désignent ces orients et selon les couleurs les caractérisant. Rappellerons-nous qu'en fait les cinq Jina, monnaie du Buddha total, se placent aux cinq orients, aux cinq âges du monde et sont des cinq couleurs cycliques ? Nous avons vu ce modèle cosmique s'imposer à la pensée brâhmanique et à plusieurs conceptions bouddhiques anciennes (théorie des sens, buddha du passé, etc.) ; ses affinités mésopotamiennes sont claires, et l'équivalent s'en retrouve en Chine. Une telle puissance de rayonnement confirme la conclusion à laquelle aboutissent parallèlement nos recherches sur l'origine de la bouddhologie mahâyâniste : dès que le Corps du Buddha a eu pris rang d'entité cosmique suprême, on lui a appliqué les notions traditionnellement attachées à la cosmologie spatio-temporelle dont n'a cessé de s'alimenter la pensée asiatique, en ses démarches les plus diverses. Là réside le principe de la multiplication des buddha, comme auparavant celui de la multiplication des visages de Prajāpati. Les quatre faces de Brahmā, on s'en souvient, en sont une interprétation symbolique : à quoi nous avons vu répondre et le Grand Miracle du Buddha, prélude au Mahāyāna flamboyant, et en particulier le groupe des quatre buddha (dont trois sont visibles) assis sur le lotus qui, pareil au siège de Brahmā, les élève collectivement au-dessus de l'espace, vers la cinquième direction.

---

(1) Il faut entendre par là la différenciation de l'unique dharmakāya en corps multiples (*saṃbhoga*° et *nirmāṇakāya*) appartenant à des buddha distincts ; cf. MSA., IX, 22, p. 74.

(2) MSA., IX, 36, p. 78.

La documentation pāli apporte à cette thèse une confirmation assez frappante : elle a fixé les deux étapes du passage, celle que ce que nous nommerions le bouddhisme commun a accomplie, et celle qui a marqué le schisme.

Le canon pāli connaît la théorie de la cinquième dimension, sait qu'elle était attachée à la personne transcendante de Brahmā, dénie à celui-ci cette position suprême et couronne l'argument en lui substituant le Buddha : c'est le thème principal du *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya*.

Le Buddha y enseigne aux brâhmanes Vāseṭṭha et Bhāradvāja que leurs correligionnaires ignorent le vrai Brahmā et sont incapables, quoi qu'ils en disent, de s'élever jusqu'à lui. « C'est tout à fait, ô Vāseṭṭha, comme si un homme dressait un escalier au carrefour de quatre grandes routes (*cātummahāpathe*), dans l'intention de monter à un palais (*pāsāda*). Et les gens lui diraient : 'Hé, brave homme ! ce palais où tu veux monter en construisant cet escalier, sais-tu s'il est à l'Est, au Sud, à l'Ouest, au Nord ? Ou s'il est haut, bas ou entre les deux ?' A ces questions, il répondrait : 'Non'. Et les gens lui diraient : 'Alors, brave homme, tu fais cet escalier pour monter à un palais dont tu ne sais rien et que tu n'as jamais vu ?' 'Eh oui', répondrait-il... » (1) C'est une caricature du rituel brâhmanique, et on doit avouer qu'elle ne manque pas d'esprit : c'est qu'elle est ressemblante. En bonne doctrine brâhmanique, Brahmā, souverain du Point d'en haut, se répand de ce fait aux quatre orients, qui ne sont que des projections de l'orient céleste. Il n'existe lui-même particulièrement en aucun d'eux, puisqu'il les domine tous à la fois. Il n'est ni à l'Est, ni au Sud, ni à l'Ouest, ni au Nord ; mais son « palais », placé au sommet sublime du polyèdre, donc au-dessus du carrefour, contient cependant en puissance (pareil au temple de Deopara, ou au pilier de Sārnāth) le faisceau de ces quatre directions, vers lesquelles se tourne simultanément la figure du dieu, que par un symbolisme assez clair on imagine quadruple : c'est dire qu'idéalement, Brahmā est partout. L'homme à l'escalier exprime bien ces conceptions, réductible à la poursuite du point d'en haut à partir d'une construction géométrique plane, dont le centre soutient la verticale allant à l'Orient céleste : comme nous l'avons démontré, c'est le

---

(1) *Dīgha nikāya*, XIII, 21 ; éd. PTS., I, p. 243 ; trad. *Dialogues*, I, p. 308-309 ; SBE., XI, p. 177. Rhys Davids traduit les dernières lignes : « ... you are making a staircase to mount up into something — taking it for a mansion — which, all the while, you know not, neither have seen » (*yaṃ tvaṃ na jānāsi na passasi tassa tvaṃ pāsādassa ārohaṇāya nisseṇiṃ karosīti*) ; cette traduction force un peu la construction en isolant *pāsādassa* de [*yaṃ*]... *tassa*..., ce que le sens général n'impose pas : on ne reproche pas aux brâhmanes de prendre « un quelque chose » (*something*) pour un prāsāda, mais d'en chercher un là où il n'en est pas, où il n'y a rien. C'est une variation sur le thème classique de la ville des gandharva, qui, elle, est visible, mais pourtant n'est rien.

thème ordinaire de l'architecture sacrée, de la géomancie et par excellence, des cultes royaux. Ce fou à la croisée des routes, qui prétend escalader le ciel, n'est-ce pas un pendant du conte biblique de la Tour de Babel ? Des deux côtés de la tradition babylonienne, on en retrouverait ainsi l'écho dans la littérature religieuse comme dans la pratique architecturale et rituelle.

⁂

Ces indications intéressent directement l'archéologie du stūpa, et l'interprétation que nous avons cru pouvoir en établir sur le schématisme des cinq orients. Il est en effet prescrit dans les *Mahāparinirvāṇasūtra* d'élever le monument « au carrefour de quatre grandes routes » ; nous avons précédemment proposé de comprendre « au centre des quatre directions de l'espace ». Le *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya va* appuyer cette traduction.

La prescription est restée mal éclaircie jusqu'à présent et une explication qu'on en a tentée ne nous paraît pas pleinement satisfaisante. Dans son récent article sur l'évolution du stūpa, M. Gisbert Combaz ne se dissimule pas l'obscurité du problème : « Le Buddha lui-même aurait dit : 'au carrefour de quatre routes un stūpa doit être érigé au Tathāgata'. Cet emplacement s'explique difficilement et les rituels ne donnent aucune indication à ce sujet. Peut-être pourrait-on faire un rapprochement avec les croyances populaires si universelles qui attribuent de l'importance au croisement des routes pour des conjurations magiques ou l'édification de monuments religieux » (1). Il conviendrait de préciser l'explication, inadéquate telle quelle, mais qui va du bon côté. L'érection d'un autel ou d'un édicule cultuel quelconque là où deux routes se coupent n'implique pas toujours un symbolisme religieux délibéré : d'une manière plus générale, on y trouve fréquemment ce qu'on pourrait nommer les commodités de la halte — puits, ombre, abri, échoppe rudimentaire, en attendant le marché et le village, pour peu que l'importance des routes et de ce qu'elles desservent y prête. Ces raisons contingentes rendent compte à elles seules de l'autel et du temple. Il est vrai cependant que le choix d'un carrefour pour une conjuration ou pour une sépulture paraissent procéder d'idées plus arrêtées. Seulement, à première vue, cette considération s'applique assez mal au stūpa : c'est presque toujours de rites préservatifs qu'il est question et M. Atkinson suggère ingénieusement que « le choix d'un carrefour [pour enterrer un suicidé, un supplicié, ou pour un sacrifice conjuratoire] a été inspiré par la pensée que l'esprit, s'il s'échappe, sera incer-

---

(1) *L'Evolution du stūpa en Asie, étude d'architecture bouddhique*, in *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, t. à p., p. 41. Cf. J. Przyluski, *Parinirvāṇa*, JA., 1920, I, p. 46.

tain de la route à prendre pour revenir ; de la même façon, on croit pouvoir entreprendre de guérir les malades, après les avoir portés à un carrefour : l'idée première a dû être que le malin esprit, une fois sorti du patient, y était particulièrement sujet à perdre son chemin » (1). On ne saurait donc s'inspirer directement de ces idées pour justifier la localisation du stūpa.

Pourtant il n'en existe pas moins une certaine relation entre elles et la tradition bouddhique : M. Przyluski l'a déjà pressentie et notre analyse du système des orients va nous mettre en mesure de la dégager. Dans les deux cas, la croyance part en effet d'une même constatation, toute immédiate et pour ainsi dire matérielle : à un carrefour, on a autour de soi quatre directions qui se présentent à égalité. L'esprit malin, dans les rites préservatifs, ne sait laquelle choisir. Le dieu suprême, omniprésent, les prend toutes à la fois. Le schéma est identique, mais c'est l'utilisation qui diffère. Le symbolisme attaché à la personne de Brahmā aux quatre visages (*caturmukha*) et celui du stūpa placent une influence bénéficiante au centre de toutes choses : du carrefour cosmique, les quatre directions de l'espace sont directement accessibles, sur un pied d'égalité (2). Il suffira de renvoyer à un passage du *Wou ming lo tch'a king* 無明羅刹經, traduit par M. Przyluski dans son mémoire sur les funérailles du Buddha : « Le roi Chen-tch'a 折叱 (Castani) dont le royaume est dévasté par les épidémies sort de son palais pour chercher la cause du fléau 'il va dans la ville à l'origine des quatre routes où se trouvaient un temple et un stūpa' » (3). Ce site sacré n'est pas seulement l'intersection de deux artères : il forme l'*origine* des quatre routes, et des orients vers lesquels elles conduisent. C'est au moins depuis Mohenjodaro que les grandes rues de l'Inde sont tracées selon les directions cardinales, et le carrefour devient *ipso facto* le cinquième orient, le point mystique : le brâhmane du *Tevijja sutta* était vraiment fondé à y élever son escalier.

Un carrefour est un instrument magique à cinq pointes : la cinquième, invisible, est la verticale du lieu de rencontre. S'il était besoin d'une vérification nouvelle de notre théorie du stūpa, nous la trouverions là. Si l'on enjoint de l'élever à un carrefour, et si quatre accès orientés en croix sont un élément constant de son plan, n'est-ce point pour attester que la cinquième direction est enclose dans sa masse ? La *harmikā* perçant à son pôle peut-elle être autre chose que le prāsāda de l'orient céleste, cinquième pointe du diagramme ?



Le *Tevijja sutta* ne nie pas l'existence de Brahmā, ni qu'il n'ait le pouvoir de rayonner sur les quatre directions cardinales, ni même qu'il n'occupe le point

(1) *Points of the Compass*, in HERE., X, p. 74b.

(2) Cette conception a toute sa valeur dans le symbolisme royal, où elle s'attache à l'égalité des provinces ou des feudataires sous la souveraineté du Roi.

(3) JA., 1920, I, p. 46.

céleste. Il place seulement le Buddha au-dessus de lui, en même temps qu'il refuse aux brâhmanes la possibilité de rejoindre le dieu dont ils invoquent le nom. C'est par la pratique du bouddhisme que l'on s'unit à Brahmā. Une fois le fidèle confirmé dans cette pratique, il doit « s'installer [*viharati*] dans le premier quartier de l'espace, après l'avoir recouvert d'une pensée d'affection (*mettā*) ; de même dans le second, le troisième et le quatrième quartiers. Et c'est ainsi qu'il demeure dans la totalité de ce monde, partout, en tous lieux, en haut, en bas et en travers, l'ayant recouvert d'une pensée d'affection, étendue, agrandie au delà de toute mesure, amicale et bienfaisante. » La formule se répète pour une pensée de compassion (*karuṇā*), puis de bonté (*muditā*), puis d'attention (*apekhā*) : c'est la liste classique des quatre « demeures de Brahmā » (*brahmavihāra*), ou méditations sublimes. Elles recouvrent les quatre régions de l'univers, comme le pouvoir de ce dieu, et de là vient leur nom.

« C'est, ô Vāseṭṭha, comme un vigoureux sonneur de conque : sans effort, il se fait entendre aux quatre orients ; de même, par cette compassion libératrice du cœur, développée de la sorte, il ne subsiste plus [pour le fidèle] aucun reste, il ne subsiste plus aucune trace d'actes limités. Tel est, ô Vāseṭṭha, le vrai moyen d'aller se réunir à Brahmā. » (1)

Ce sonneur de conque (M. Woodward dit très justement qu'on pourrait traduire « crieur public ») (2) emplissant les quatre directions de l'espace de ses proclamations évoque naturellement Brahmā aux quatre « bouches », par lesquelles sont énoncés simultanément les quatre Veda, face aux points cardinaux. Tel le pouvoir créateur de Brahmā s'étend sur tous les orients, tel aussi est le pouvoir de compassion et de bénédiction du Saint qui s'est réuni à lui, c'est-à-dire (bien qu'ici le mot ne soit pas prononcé) qui a obtenu le Corps de Brahmā (*brahmakāya dharmakāya*).

Nous retrouvons là une superposition déjà décrite en détail : le dharma bouddhique recouvre l'étendue entière du monde de Brahmā et le Buddha se substitue à ce Dieu comme Père du Monde. Seulement il s'agit, sur le même domaine, d'une autre souveraineté : à la différence du Prajāpati brâhmanique, nous avons signalé que c'est pour les instruire et les sauver, non parce qu'il les a créées, que le Buddha devient le père des créatures. C'est ce qu'exprime la définition même des quatre « manières de demeurer en Brahmā » (*brahmavihāra*) qui sont affection, compassion, bonté et attention. En répan-

(1) *Dīgha nikāya*, XIII, 75-76, éd., I, p. 250-251 ; trad. *Dialogues*, I, p. 317-318 ; SBE., XI, p. 201-202 ; cf. *Saṃyutta nikāya*, XLII, VIII, 16-18 ; éd. PTS., IV, p. 322 ; trad. *Kindred Sayings*, IV, p. 226-227. Sur la traduction du dernier paragraphe, cf. le chapitre suivant. La comparaison du joueur de conque est répétée à propos des trois autres brahma-vihāra (compassion, bonté, attention).

(2) « The conch-blower (*saṅkhadhama*), trans. trumpeter (by Rh. Davids) — is the town-crier of the east, like the *tam-tam* man » *Kindred Sayings*, IV, p. 227, n. 1.

dant par elles son esprit sur toutes les directions de l'espace, selon le même schème que le Prajāpati brâhmanique répandait sa puissance, on acquiert le « Corps de Brahmā » bouddhique, lequel n'est autre, on le sait, que le Corps de la Loi, fait justement des enseignements répandus partout par l'inépuisable charité du Buddha et de ses disciples.

Le *Tevijja sutta* nous ramène à ces conclusions ; mais il le fait en accusant mieux que tous les documents précédemment utilisés la structure spatiale et cyclique de ce Corps transcendant. Tout comme l'homme à l'escalier dont il se moque, il se propose encore la conquête d'un centre mystique d'où l'activité charitable rayonnera sur les quatre chemins de l'espace, et qui contiendra en lui les Orients au complet : seulement il substitue, pour accéder à ce point d'en haut, une pratique d'ordre éthique aux pratiques matérielles du ritualisme brâhmanique. Nulle part sans doute on ne saisira mieux la transmission du schème cosmologique, passant du brâhmanisme au bouddhisme, et l'identité des deux systèmes, à la teneur morale près. C'est selon la théorie rayonnante et processionnelle de l'espace que s'organise le Corps transcendant (*brahmakāya*, *dharmakāya*), dès le canon pāli.



Par ailleurs nous avons soutenu que ç'a été encore par l'application à la bouddhologie du schème spatial que le Buddha s'est ultérieurement multiplié, non plus en reflets de lui-même, mais en buddha distincts : là se séparent les deux Véhicules. Le Mahāyāna a réalisé mythiquement la formule traditionnelle de l'identité de chaque portion de l'espace à l'espace total, en imitant le système brâhmanique de l'émission des dieux par Prajāpati et de leur retour en son sein et en imitant en même temps le rituel royal, qui projette le pouvoir souverain, sous les traits de ministres ou de feudataires, aux orients du royaume. Au lieu de dieux, comme dans le Brāhmaṇa, ce sont maintenant des Tathāgata qui émanent de l'Unité suprême, chacun avec son nom, sa terre, voire ses sūtra, son culte et ses fidèles. Ce tableau a déjà été tracé. Toutefois, si concordantes et si fortes qu'aient pu être nos raisons, c'est jusqu'ici par simple inférence que nous sommes parvenus à cette restitution des origines mahâyânistes.

Mais pouvait-on attendre des sūtra du Grand Véhicule qu'ils nous fissent directement l'histoire de leur formation ? Pour eux, les buddha qu'ils vénèrent sont de toute éternité : nous conteront-ils comment le cours des siècles les a tirés de Çākyamuni, par la personnification graduelle de ses statues, de ses attributs, de ses vocables, ou par l'abusive réalisation en maîtres distincts des reflets émanés de son Corps ?

Si ces procédés ont été notés quelque part, ce ne saurait être que chez l'adversaire. Le pāli, dans ses passages polémiques, y fait-il quelque allusion ?

Cette preuve, on serait en somme en droit de nous la demander, à l'appui d'une thèse qui postule l'étroit contact des deux Véhicules, jusqu'au point fort avancé de l'évolution commune où la rupture s'est produite. Le *Lotus de la Bonne Loi* nous a décrit à sa manière le dissentiment. Le canon theravādin ne nous donnera-t-il rien à mettre en face de ce témoignage ?

Si fait : le *Kathāvatthu* a fixé l'instant précis où le Corps transcendant du Buddha, répandu à tous les Orients et tel que l'acceptaient les nikāya, s'est divisé en buddha distincts, aussitôt rejetés par l'orthodoxie : nous allons constater que c'est bien encore sur le schéma spatial que s'est fondée l'innovation, et que le schisme s'est produit.

Le point débattu est le suivant : « Que les buddha existent [simultanément] à tous les Orients ».

Le commentaire précise : « Selon certains, et notamment selon les Mahāsaṅghika, un Buddha existe [simultanément] dans les quatre régions de l'espace, au-dessus, au-dessous et autour, produisant ce changement de sa localisation dans toutes les sphères de l'existence ».

Ce serait à première vue exactement la doctrine du *brahmakāya* ou du *dhammakāya* que vient de nous exposer le *Tevijja sutta* ; mais elle est autrement interprétée, et c'est là que va s'effectuer la rupture. La *Kathāvatthu* continue en prêtant au Theravādin orthodoxe l'argumentation suivante :

« Entendez-vous dire qu'ils se tiennent dans la région orientale ? Si vous dites non, vous vous êtes contredit vous-même. Si oui, je demande : 'Comment s'appelle ce Buddha [de l'Est] ? Quelle est sa famille ? Quel est son clan ? Quels sont les noms de ses parents, de ses deux grands disciples, de celui qui est attaché à sa personne ? Quels vêtements (*cīvara*) porte-t-il, quelle sorte de bol a-t-il ? Où est-il, dans quel village, bourg, cité, royaume, ou continent ?' [de même pour le Sud, l'Ouest, le Nord, le Zénith et le Nadir]. » (1)

Le schisme est d'avoir voulu donner une réalité séparée à ces projections du Buddha, admises symboliquement par tout le bouddhisme, mais seulement à titre d'illustrations idéales de l'omniprésence de la Loi, et le Mahāyāna est ainsi la réponse aux questions du *Kathāvatthu*. S'étant donné des buddha multiples, on les a nommés, on les a figurés. Où trouver la matière de ces descriptions ? Ils sortaient du Buddha historique. C'est donc à sa tradition qu'on a recouru. Les épisodes de sa vie, et les statues les commémorant ont fourni une iconographie, et une liste d'épithètes substantivées est devenue le catalogue des noms de buddha. L'inébranlable Çākyamuni de l'Illumination s'est fait le Jina Inébranlable (Akṣobhya), et sur la défaite de l'armée de Māra on a modelé la tradition tântrique de ce Tathāgata transcendant qui reste le grand dompteur

---

(1) *Kathāvatthu*, XXI, 6 ; éd. Arnold C. TAYLOR, PTS., London, 1894-97, II, p. 608-609, trad. C.A.F. Rhys DAVIDS - SHWE ZAN AUNG, *Points of Controversy or subjects of discourse*, PTS., London, 1915, p. 354-55.

des puissances mauvaises ; Vairocana, le Rayonnant, personnifie parallèlement l'Enseignement à Bénarès et tire son pouvoir souverain de la souveraineté de la Loi prêchée ; Amitābha lui-même, encore que d'origine sans doute partiellement iranienne, s'est fondu dans le système ; que dire enfin de ces buddha qu'on nommera Voix de la Loi, Voix de Brahmā, Voix du Tambour de la Loi, Étendard de la Loi, Rugissement du Lion, etc. ? Ce sont les attributs de Çākyamuni, dont on a peuplé l'infini, conformément au schématisme rayonnant de l'espace, en en faisant des buddha à l'image du Buddha central et sans jamais oublier qu'ils sont réunis dans le Buddha historique au moment où celui-ci, en prêchant, s'égale au Corps de la Loi, et constitue le vrai, l'unique Tathāgata : à travers lui le total des symboles de l'espace équivaut toujours à l'Espace total.

Cependant, de tous ces maîtres surhumains, il n'y avait pas trace dans les écritures anciennes. Dès l'instant où l'on a parlé d'eux, le Theravāda a cessé de suivre un mouvement auquel sa philosophie du dharmakāya s'était d'abord associée, et qu'elle a même sans doute puissamment contribué à approfondir. Le bouddhisme du Petit Véhicule est resté sur la position du *Kathāvatthu* : « Montrez-nous dans notre canon le nom et la tradition de ces buddha dont vous parlez ». Disons pour conclure que, bien qu'il ait dans sa tradition tout l'essentiel de la philosophie mahâyâniste, et même l'amorce d'une théorie du bodhisattva, et bien que le Grand Véhicule lui doive en grande partie l'une et l'autre, ce bouddhisme, un instant tenté par l'autre, s'en est séparé pour avoir refusé de tourner comme lui leurs communes idées en mythologie.

Chapitre XV.

Une version pāli de l'āçrayaparāvṛtti.

On retrouve en divers endroits du canon pāli le court exposé de l'état transcendant qu'illustre, dans le *Tevijja sutta*, la comparaison du sonneur de conque ; on le retrouve avec ou sans l'accompagnement de cette image, et avec de légères variantes. Faute d'avoir bien entendu la doctrine, les traducteurs ont généralement abouti aux versions les plus contradictoires et les moins satisfaisantes : c'est que le bouddhisme qui s'exprime là est plus compréhensif et plus savant que l'exégèse européenne du Petit Véhicule n'a coutume de l'admettre.

Voici d'abord le texte du *Dīgha* :

« *Seyyathā pi Vāseṭṭha balavā saṅkha-dhamo appakasireṇ' eva catuddisā viññāpeyya, evaṃ bhāvitāya kho Vāseṭṭha mettāya ceto-vimuttiyā yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati. Ayaṃ pi kho Vāseṭṭha Brahmāṇaṃ sahavyatāya maggo* » (1).

(1) *Dīgha*, XIII, 77 ; éd., p. 251.

Traduction de Rhys DAVIDS : « Just, Vāseṭṭha, as a mighty trumpeter makes himself heard — and that without difficulty in — all the four directions ; even so of all things that have shape or life, there is not one that he passes by or leaves aside, but regards them all with mind set free, and deepfelt love. Verily this, Vāseṭṭha, is the way to a state of union with Brahmā » (1).

C'est là une paraphrase plutôt qu'une traduction : partant de la comparaison avec le sonneur de conque dont les proclamations recouvrent tout l'univers, Rhys DAVIDS a compris que rien ne devait échapper à la méditation bienveillante du bouddhiste ; c'est bien l'idée générale, mais il n'en a pas saisi la portée, ni par conséquent l'application : aussi en est-il réduit à rendre *yaṃ pamāṇa-kataṃ kammaṃ* par « all things that have shape or life », ce qui est une simple invention. Ce mauvais départ l'entraîne à un double faux-sens concerté sur *avasissati*, qui ne signifie pas « to pass by » *passer à côté, laisser de côté*, mais « to be left over » *subsister, être laissé, rester*, et sur *avatiṭṭhati* qui pareillement veut dire « to abide, linger, stand still » (PTSD.), soit à peu près la même chose qu'*avasissati*.

Le *Saṃyutta nikāya* contient une réplique presque littérale du passage, amenée, comme dans le *Dīgha*, à la suite d'une théorie des *brahmavihāra* : « *Seyyathāpi gāmaṇi balavā saṅkhadhamo appakasireṇ'eva catuddisā viññāpeyya ; evam eva kho gāmaṇi evam bhāvitāya mettāya cetovimuttiyā evam bahulīkatāya yam pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati* » (2).

Traduction de M. WOODWARD : « Even as, headman, a stout conch-blower with slight effort gives notice to the four quarters, even so, headman, by that kindliness that releaseth the heart, thus practised, whatever finite thing there be, naught is left out, naught remains apart from it » (3).

« Whatsoever finite thing there be » remplace heureusement « all things that have shape or life » ; M. WOODWARD s'inspire en cela du commentaire où est donnée l'égalité : *yaṃ pamāṇa-kataṃ kammaṃ* = *kāmāvacaraṃ* « l'action [ou le total des actions] d'exécution limitée, c'est le Monde du Désir » ; mais le contre-sens fondamental de Rhys DAVIDS est conservé : *avatiṭṭhati* ne signifie pas ici « remains *apart* ».

La meilleure lecture reste celle de M. O. FRANKE, dans sa traduction allemande du *Dīgha nikāya* : « Wie, Vāseṭṭha, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsgegenden mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solcher liebevollen Gesinnung, die den Geist (von der Gegrenztheit des Individuums) erlöst. Vāseṭṭha, das ist der Weg, der zu Brahmā zur Vereinigung mit ihm, führt » (4).

---

(1) *Dialogues*, p. 318 ; reproduction littérale de la traduction donnée par Rhys DAVIDS dans SBE., XI, p. 201.

(2) *Saṃyutta*, XLII, VIII, 17.

(3) *Kindred sayings*, IV, p. 227.

(4) Otto FRANKE, *Dīghanikāya das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt*, Göttingen-Leipzig, 1913, p. 177.

L'interprétation est psychologiquement correcte, et s'autorise de la version parallèle du morceau que donne le *Jātaka* :

yo ve mettena cittena sabbalokānukampati
uddhaṃ adho ca tiriyañ ca appamāṇena sabbaso
appamāṇaṃ hitaṃ cittaṃ paripuṇṇaṃ subhāvitaṃ
yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tarāvasissati

ce que Rouse traduit :

« The heart that boundless pity feels for all things that have birth
in heaven above, in realms below and on this middle earth,
Filled full of pity infinite, infinite charity,
in such a heart nought narrow or confined can ever be » (1).

Signalons enfin que le témoignage de l'*Aṅguttara nikāya* appuie cette manière de voir. Le Buddha prête les réflexions suivantes à l'ascète qui vient de répandre sa pensée à travers le monde par les « entrées dans les demeures de Brahmā » (*brahmavihāra*) : *pubbe kho me idaṃ cittaṃ parittaṃ ahosi abhāvitaṃ etarahi pana me idaṃ cittaṃ appamāṇaṃ subhāvitaṃ yaṃ kho pana kiñci pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati* « Jadis ma pensée était restreinte et non développée ; mais à présent la voici sans limite et bien développée : et quant aux actes limités dans leur exécution, il n'y en reste plus, il n'y en a plus trace » (2).

A s'en tenir là, l'ordre des mots et la grammaire sont mieux respectés que par les premiers traducteurs, mais la comparaison avec le sonneur de conque s'affaiblit singulièrement. Tous les passages cités roulent sur l'obtention du ciel de Brahmā et l'acquisition d'un pouvoir universel superposable au sien. La purification du cœur (*citta*) dont nous parle M. Franke, à la suite du *Jātaka*, est évidemment un côté de la doctrine, mais ce n'en est pas le principal. Il est singulier qu'aucun des traducteurs n'ait aperçu le fondement cosmologique de ces passages : la *Sumaṅgalavilāsinī* met cependant ce point capital en pleine lumière.

En répandant séparément sa méditation sur les quatre régions du monde, puis en réalisant dans son esprit, au terme de ce cycle, la pénétration totale de l'univers, le bouddhiste s'identifie au Corps transcendant, présent partout (*sarvatraga*), de Brahmā, qui est aussi le secret Corps de la Loi du Buddha. Par cette identification, les plans inférieurs du monde s'anéantissent en lui, comme tous les objets concrets s'anéantissent devant la pure existence de l'espace. La purification du cœur n'est que la réplique intime de ce grand achèvement.

---

(1) *Araka jātaka*, n° 169 ; cf. Fausböll, *Jātaka*, II, p. 61 ; trad. [Cowell] Rouse, II, p. 43.

(2) *Aṅguttara Nikāya*, ed. PTS., vol. V, [E. Hardy, London, 1900,] p. 299.

Voici ce commentaire : « yaṃ pamāṇakataṃ kamman ti *pamāṇakataṃ kammaṃ nāma kāmāvacaraṃ vuccati ; appamāṇakataṃ kammaṃ nāma rūpārūpavacaraṃ. Taṃ hi pamāṇaṃ atikkamitvā odissakā anodissaka disāpharaṇavasena vaḍḍhetvā katattā appamāṇakatan ti vucchati.* Na tam tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhatīti *taṃ kāmāvacarakammaṃ tasmin rūpārūpāvacarakamme na ohiyyati na tiṭṭhātīti kiṃ vuttaṃ hoti ? Taṃ kāmāvacarakammam tassa rūpārūpāvacarakammassa antarā laggituṃ vā ṭhātuṃ vā rūpārūpāvacarakammaṃ pharitvā pariyādiyitvā attano okāsaṃ gahetvā patiṭṭhātuṃ na sakkoti* » (1).

« *Acte limité dans son exécution*, dit le texte. Par ces mots il désigne le monde du Désir ; l'acte illimité dans son exécution, c'est le monde de la Forme pure et le monde au delà de la Forme. Parce qu'il a dépassé toute limite, du fait de s'être agrandi en pénétrant toutes les directions de l'espace, une à une et en leur totalité, on le dit sans limite dans son accomplissement. *Il n'y en a plus trace, il n'en subsiste rien*, dit le texte. De l'acte correspondant au monde du Désir, rien ne subsiste, rien n'existe dans le domaine propre de l'acte correspondant aux mondes de la Forme pure et au delà de la Forme. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'il est impossible à l'acte du monde du Désir de se fixer ou de s'installer au milieu de l'acte des deux mondes supérieurs, en imprégnant l'acte de ces mondes, en le supprimant, en prenant sa place. »

C'est le contraire qui a lieu : le monde du Désir est comme supprimé par la méditation dès qu'elle atteint le plan supérieur, le plan de Brahmā, et pour ceux qui se sont élevés jusque-là, rien ne subsiste, rien n'existe plus des actes qui sont attachés au plan du Désir, ou des Sens (*na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati*). Dès ce moment, l'action du Saint et sa personnalité transcendante ne connaissent plus de limites : pareilles au pouvoir de Brahmā, elles pénètrent toutes choses ; mais ce qui est remarquable, c'est la transmutation qui s'est opérée, l'anéantissement du *karman* du Monde du Désir, envahi, submergé, coulé à fond, mystiquement, par la nature sublime à laquelle participe le fidèle.

Ne croirait-on pas relire une page de l'analyse du système d'Asaṅga par M. Sylvain Lévi ? « Une fois transformée par la révolution interne, la sensation du tréfonds se confond avec le plan Sans-écoulement (*anāsravadhātu*) où toute différenciation cesse ; au moi fictif qui est aboli, se substitue la conscience universelle où le moi et autrui se donnent comme égaux et identiques. L'agent de cette révolution, l'absolu qui envahit et sublime l'ālayavijñāna, c'est la *Bodhi*... » Le mot d'ālayavijñāna reste inconnu du pāli, et il ne dira pas explicitement que la transmutation est l'œuvre de la Bodhi ; mais à cette terminologie près, il est étroitement parallèle à la dogmatique d'Asaṅga. La « libération du cœur » (*cetovimutti*) n'est-elle pas définie comme

(1) *Sumaṅgalavilāsinī*, ed. PTS., II, *Tevijja sutta vaṇṇanā*, p. 406.

« délivrée des Ecoulements par l'anéantissement des Ecoulements » (*āsavānaṃ khayā anāsavā cetovimutti*) (¹). Lorsque, par elle, le Saint du *Dīgha nikāya* s'élève jusqu'à un niveau du monde d'où la réalité inférieure est comme anéantie en même temps que les *āsava*, sa position n'est-elle pas exactement celle du bodhisattva mahâyâniste, à l'instant où il accède au Plan sans écoulement (*anāsravadhātu*) ? A ce niveau sublime, les corps idéaux sont tous omniprésents, dit ASAṄGA, et ils se compénètrent, enseignera HIUAN-TSANG, « sans se faire obstacle » mutuellement. Ne faut-il pas qu'il en aille de même pour les personnalités transcendantes dont le *Dīgha* et le *Saṃyutta* nous décrivent l'acquisition par l'exercice de « l'entrée dans les demeures de Brahmā » : toutes fondues en Brahmā, c'est-à-dire dans le Corps de la Loi (*brahmakāya=dhammakāya*), elles ne se font pas obstacle (²).

Ce salut par l'arasement du plan du Désir, nous l'avons suivi à travers tous les monuments du Grand Véhicule, écrits ou figurés. Nous l'y avons toujours trouvé lié à la représentation d'un *déluge*, d'un grand envahissement d'eau, la calme surface liquide anéantissant sous elle, coulant à fond les inégalités, les limites et les impuretés du monde du Désir : tel est le sens des lacs de Touen-houang.

Le pāli connaît l'idée : la transmutation mystique a fait apparemment partie de l'élaboration commune aux deux Véhicules non encore séparés. Le canon theravādin connaît-il aussi l'image ? Après avoir rapproché d'une part les peintures de Touen-houang du *Saddharmapuṇḍarīka* et d'autre part le bouddhisme de ce sūtra du dogme hînayâniste du Corps de la Loi, il serait fort significatif de pouvoir apporter à l'interprétation des Paradis d'Asie centrale l'appoint de la documentation pāli.

Laissons le dernier mot à la *Sumaṅgalavilāsinī*. Voici comment se termine son commentaire du *Tevijja sutta* : *Atha kho rūpārūpāvacarakammaṃ eva kāmāvacaram mah' ogho viya parittaṃ udakaṃ pharitvā pariyādiyitvā attano okāsam gahetvā tiṭṭhati*... « Mais au contraire le *karman* des mondes de la Forme Pure et au delà de la Forme agit envers le Monde du Désir comme le débordement d'un grand fleuve qui recouvre un petit ruisseau, le supprime, prend sa place et s'y épand (*tiṭṭhati*) ».

(*A suivre*)

(¹) *Dīgha*, VI, 13, ed. PTS., I, p. 156, etc.

(²) On observera aussi que le joueur de conque auquel le Saint est comparé emplit *sans effort* les quatre directions de l'espace (*appakasirena* est à prendre négativement, cf. *appābādha*, *appodaka* et PTSD., s. v. *appa*) : ce terme pāli annonce donc la notion mahâyâniste de l'*anābhoga*.

